

The Use of Isaiah 5,1-7 in the Parable of the Tenants (Mark 12,1-12; Matthew 21,33-46)

In the past few decades our scientific knowledge of Isaiah's song of the vineyard (Isa 5,1-7) has expanded in two ways. Firstly, the literary and rhetorical aspects of the Hebrew text have been closely studied. The result was almost general consensus as regards the literary genre of this text: Isa 5,1-7 is an example of a juridical parable⁽¹⁾. Secondly, the publication of 4Q500 has filled up a gap in our knowledge of the interpretation history of Isa 5,1-7. For information on this subject we previously had to rely on the corresponding text in the Septuagint (LXX), the Targum Jonathan and a number of rabbinic texts. On the basis of this material it was not possible to determine with full certainty how Isa 5,1-7 was interpreted in first-century Palestine. The publication of 4Q500 changed this. In all probability the first fragment of this papyrus manuscript contains an exegesis of Isaiah's song of the vineyard⁽²⁾.

In this article I will investigate whether the new insights concerning Isa 5,1-7 and the later interpretation of this text shed new light on the use of Isa 5,1-7 in the parable of the tenants (Mark 12,1-12; Matt 21,33-46). My contribution is structured as follows. I will begin with a discussion of the literary and rhetorical aspects of the Hebrew text of Isa 5,1-7. Subsequently, I will map the traces which the Hebrew text and its rendition in the LXX, the Targum and 4Q500 have left in Mark's version of the parable of the tenants. After that I will try to find out whether Matthew's version contains points of contact with Isa 5,1-7 which *cannot* have been derived from Mark. If there are such points, we may presume that the colourful gamut of interpretations that sprang from the Hebrew text of Isa 5,1-7 not only influenced the genesis of Mark 12,1-12 but also

(1) See the literature listed in note 13.

(2) See: M. BAILLET, *Qumrân Grotte 4 III (4Q482-4Q520)* (DJD 7; Oxford 1982) 78-79; J.M. BAUMGARTEN, "4Q500 and the Ancient Conception of the Lord's Vineyard", *JJS* 40 (1989) 1-6; G.J. BROOKE, "4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard", *DSD* 2 (1995) 268-294.

the way in which the parable was adapted by Matthew at a later phase of the tradition.

I. Literary and rhetorical aspects of Isaiah 5,1-7 (Hebrew text)

Isa 5,1-7 is a textual unit, at least on a redactional level⁽³⁾. This poetic text consists of three stanzas: A: vv. 1-2; B: vv. 3-6; C: v. 7⁽⁴⁾. The main argument for this tripartition is the frequent change of subject: v. 1a is in the first person ("I") and vv. 1b-2 are in the third person ("he"); verses 3-6 revert to the first person ("I") and in v. 7 it is again the third person ("he")⁽⁵⁾.

(3) O. LORETZ, "Weinberglied und prophetische Deutung im Protest-Song Jes 5,1-7", *UF* 7 (1975) 573-576 (here 573,575), criticizes the "prima vista Anschauung[...] dass ein einheitlicher, einstufiger Text vorliege". On the basis of a stichometrical analysis he distinguishes three stages in the genesis of Isa 5,1-7: (a) a love-song (5,1b-2); (b) the prophet's protest song (5,1a'.7c); (c) a further elaboration of that prophetic text (5,1a".3-7b). This brief outline of the genesis does not imply that in its present form Isa 5,1-7 is not a coherent text. The unity of this text emerges from the repeated use of כרם (vv. 1.3.4.5.7), קוה (vv. 2.4.7; the subject always being the owner of the vineyard) and עשה (in vv. 2.4 this verb refers to the produce of the vineyard, in v. 4 to the activities that the owner carried out in the past, and in v. 5 to that which he is going to undertake in the future). Demarcating Isa 5,1-7 with respect to the preceding text (Isa 2-4) offers no problems. The caesura after 5,7 is not very profound. The six woe-oracles in 5,8-24, followed by the announcement of the destruction of the people (5,25-30), explicitly formulate the social injustice of which the house of Israel is accused in 5,7. Cf. J.A. ALEXANDER, *Commentary on the Prophecies of Isaiah* (Grand Rapids 1980, repr. from 1953, first edition 1865) 126-131. According to Y. GITAY, *Isaiah and his Audience. The Structure and Meaning of Isaiah 1-12* (SSN 30, Assen - Maastricht 1991) 87-116, Isa 5,1-30 is a textual unit, introduced by vv. 1-7.

(4) According to M.L. FOLMER, "A Literary Analysis of the 'Song of the Vineyard' (Is. 5:1-7)", *JEOL* 29 (1985) 106-123, Isa 5,1-7 can be grouped into four stanzas (vv. 1b-2; vv. 3-4; vv. 5-6; v. 7). The poem begins with an introduction (v. 1a), which is strongly connected to the first stanza. M.C.A. KORPEL, "The Literary Genre of the Song of the Vineyard (Isa 5:1-7)", *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (ed. W. VAN DER MEER-J.C. DE MOOR) (JSOTSS 74; Sheffield 1988) 119-155, uncovers a similar structure.

(5) For a semiotic analysis of this phenomenon see: N.J. TROMP, "Un démasquage graduel. Lecture immanente d'Is 5,1-7", *The Book of Isaiah - Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (ed. J. VERMEYLEN) (BETL 81; Leuven 1989) 197-202.

It is characteristic of this passage that the identity of the various speakers is not immediately clear. Only after repeated reading it appears that the speaker of vv. 1b-2 and in v. 7 is the same. This speaker calls the owner of the vineyard his friend. In v. 7 he identifies the owner with God. Thus he also reveals his own identity: the words of vv. 1b-2.7 are spoken by the prophet. In vv. 3-6 the owner himself speaks. This is evidenced by the shift away from "his vineyard" (v. 1a) to "my vineyard" (v. 3).

Verse 1a is truly mysterious. The opening words (אשרה נא לידידי) create the impression that a girl is going to sing a song for her beloved. This impression is later corrected, when it turns out that the prophet is the speaker and that לידידי is best translated as "of my friend". The next problem in v. 1a is formed by שירת דודי. The usual translation ("the song *of* my friend") is incompatible with vv. 1b-2 as in this passage the friend is not speaking himself, but is introduced in the third person. This problem is removed if we read שירת דודי as an objective genitive ("the song *about* my friend concerning his vineyard")⁽⁶⁾.

Verse 1a is rather detached from the rest of the pericope (despite the repetition of "my friend" in v. 1b). This section of the verse includes a large number of /i/-sounds in Hebrew. It is an opening which functions as an introduction to vv. 1b-2, in which the second person is used to indicate the owner of the vineyard⁽⁷⁾. The prophet announces that he is going to sing a song about his friend concerning his vineyard. This vineyard is on a very fertile hill. From the verbs in v. 2 it appears that the owner has created excellent conditions for an abundant harvest. Therefore, he expects that the vineyard will yield good grapes. At the end of the first stanza, the vineyard itself is the grammatical subject. Then we hear the first jarring note: the actual produce contrasts sharply with the produce expected by the owner as a result of his exertions.

⁽⁶⁾ These solutions for the translation problems in v. 1a are from J. A. EMERTON, "The Translation of Isaiah 5,1", *The Scriptures and the Scrolls* (ed. F. GARCÍA MARTÍNEZ-A. HILHORST-C. J. LABUSCHAGNE) (VTS 49; Leiden - New York - Köln 1992) 18-30.

⁽⁷⁾ Cf. T. SCHMELLER, "Der Erbe des Weinbergs. Zu den Gerichtsgleichnissen Mk 12,1-12 und Jes 5,1-7", *MTZ* 46 (1995) 188: "1a wirkt zwar [...] zunächst wie eine Überschrift oder Einleitung des ganzen folgenden Texts, erweist sich im Nachhinein aber als Einleitung nur für 1f".

The second stanza is characterized by the frequent occurrence of verbs in the first person singular and by the use of the first person suffix. Here the owner is speaking. He addresses his audience directly. This is clear from the double vocative used in v.3 ("inhabitants of Jerusalem and people of Judah"), from the use of the imperative in v.3 (שִׁטְרוּ-נָא) and from the second person plural in v.5 (אֲחֻכֶּם). These data confirm that verses 3-6 should be seen as a unit⁽⁸⁾. In this second stanza, the owner acts as the accuser and he invites his addressees to assume the role of the judge. He asks them two questions; the first one is about his own activities, the second one is about the produce of the vineyard⁽⁹⁾. In the second question, the contrast from the end of v.2 is repeated almost literally. There is only one possible answer to this question: the owner of the vineyard is not in the least at fault; the vineyard must be blamed entirely. The expectation that this answer would be given by the audience, which after all must act as the judge, is not fulfilled. It does not get the opportunity to fulfil the role of the judge. In verses 5-6, the owner himself assumes that role. He announces what he is going to do in the future. This is elaborated in verses 5b-6, where destructive activities are enumerated which contrast sharply with the constructive activities in v.2.

In the third stanza, verses 7a and 7b are closely related. These verse parts show a chiasmic structure and, unlike v.7c, contain nominal clauses. In this last stanza, the prophet cuts across the double pseudonymity that characterized the preceding verses. He identifies his friend, the owner of the vineyard, with God⁽¹⁰⁾, and the vineyard with the audience mentioned in v.3. The people addressed here, which first played the part of the judge, have now become the accused; the judgment from the previous stanza refers to them. The climax of the passage is reached in v.7c, where the

⁽⁸⁾ That this stanza consists of two sub-units (B1: vv.3-4; B2: vv.5-6) appears from the repetition of וַעֲמָה (vv.3.5).

⁽⁹⁾ Verses 4a and 4b begin with an interrogative word (מַה in v.4a and מַדּוּעַ in v.4b), introducing two questions apparently anticipating a negative response. These particles are followed by the infinitive לַעֲשׂוֹת. Both in v.4a and in v.4b, עֲשָׂה is mentioned twice. Both verse parts contain the perfect first person singular (עָשִׂיתִי in v.4a and קִיִּיתִי in v.4b).

⁽¹⁰⁾ Perhaps this identification was prepared for as early as verse 6 where it appears that the owner is someone who can manipulate the clouds and the rain.

prophet formulates the contrast between the Lord's positive expectations and the people's negative output⁽¹¹⁾. This contrast echoes the antithesis already mentioned in vv.2.4. The corruption of the judiciary in particular is denounced here; it is a source of social abuse.

I will now conclude this section with a few remarks about the effect of the text on the listeners. This requires some insight into the literary genre of Isa 5,1-7⁽¹²⁾. The text itself contains a signal concerning the literary genre that is used here. In v.1, the prophet says that he is going to sing a song (cf. 23,15-16 and 26,1). He gives the impression that his song is about a fictitious situation. In this way he masks his real intentions. He chooses this line of action to trick his audience into passing judgment. It is manipulated into seconding the crushing judgment which the owner himself pronounces on his vineyard in vv.5-6. Only from the commentary in v.7 it appears that the audience has, in fact, passed judgment on itself.

Thus, in Isa 5,1-7, two different literary forms are cleverly linked up: the whole poem takes the form of a song, but that song has the function of a parable. This is in fact a juridical parable⁽¹³⁾.

(11) Verse 7c contains a double pun: משפח / משפט and צדקה / צדקה.

(12) Much research has been done concerning the literary genre of Isa 5,1-7. The results differ strongly J. T. WILLIS, "The Genre of Isaiah 5,1-7", *JBL* 96 (1977) 337-362, lists twelve different types of solutions.

(13) According to W. SCHOTTROFF, "Das Weinberglied Jesajas (Jes 5,1-7). Ein Beitrag zur Geschichte der Parabel", *ZAW* 82 (1970) 68-91, Isa 5,1-7 is a fable, but he considers v.7 as "eine Anwendung ..., welche die ... Fabel in eine Parabel ... umschlagen lässt" (89). Isa 5,1-7 is also considered to be a prophetic judgement oracle into which a parable is woven (cf. H. NIEHR, "Zur Gattung von Jes 5,1-7", *BZ* 30 [1986] 99-104: "eine anklagende Gerichtsparabel"). On the basis of her study into the poetic structure of the text KORPEL, "Literary Genre", 152-155, comes to the conclusion that Isa 5,1-7 is an allegory. WILLIS' proposal ("Genre", 359) is "to classify the literary type of this pericope as a parable, and to describe its contents as a parabolic song of a disappointed husbandman". That Isa 5,1-7 is a particular type of parable, namely a juridical parable, is defended by A. GRAFFY, "The Literary Genre of Isaiah 5,1-7", *Bib* 60 (1979) 400-409; G. A. YEE, "A Form-Critical Study of Isaiah 5,1-7 as a Song and a Juridical Parable", *CBQ* 43 (1981) 30-40; G. T. SHEPPARD, "More on Isaiah 5,1-7 as a Juridical Parable", *CBQ* 44 (1982) 45-47. In view of these three studies, C. A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries*. Comparative Studies (AGJU 25; Leiden 1995) 396, concludes "that a consensus has emerged in which Isaiah's Song of the Vineyard is understood as an instance of the genre juridical parable". See also C. A. EVANS, "On the Vineyard Parables of Isaiah 5 and Mark 12", *BZ* 28 (1984) 82-86.

A juridical parable is “a realistic story about a violation of the law, related to someone who had committed a similar offence with the purpose of leading the unsuspecting hearer to pass judgment on himself”⁽¹⁴⁾. With his parable of the vineyard, the prophet holds up a mirror to his audience. What he wants to achieve is that they should connect the narrated fictitious situation with their own situation. God’s concern for the house of Israel requires social justice; however, Israel reacts by perpetrating social injustice. This is what the prophet wants to convey to his audience⁽¹⁵⁾.

This analysis produces the following results. In Isa 5,1-7, the metaphor of the vineyard is applied to the house of Israel. The connection between v. 7 and v. 3 makes it clear that the house of Israel refers to the inhabitants of Jerusalem and the people of Judah, i.e. to the southern kingdom, which must now perform the task which was originally meant for the whole of Israel⁽¹⁶⁾. The prophet brings his audience to a negative evaluation of the way in which they are fulfilling that task. The question of whether this evaluation will lead to better behaviour is not answered in this text.

II. The Use of Isaiah 5,1-7 in Mark 12,1-12

In this section, I try to find out whether Mark 12,1-12 has been influenced by Isaiah’s song of the vineyard. I begin with a comparison between Mark, the Hebrew text and the LXX. Subsequently, I present a short discussion about the Targum and 4Q500.

1. *Mark 12,1-12 and Isaiah 5,1-7 (Hebrew text and LXX)*

The description of the planting of the vineyard in Mark 12,1 contains a quotation from Isa 5,2⁽¹⁷⁾. What is the origin of the

⁽¹⁴⁾ U. SIMON, “The Poor Man’s Ewe Lamb. An Example of a Juridical Parable”, *Bib* 48 (1967) 207-242 (here 220-221).

⁽¹⁵⁾ The rhetorical pattern of Isa 5,1-7 is comparable to the pattern of 2 Sam 12,1-7a; 14,1-20; 1 Kgs 20,35-42. See GRAFFY, “Literary Genre”, 404-406, and YEE, “A Form-Critical Study”, 33-34.

⁽¹⁶⁾ G. R. WILLIAMS, “Frustrated Expectations in Isaiah V 1-7: A Literary Interpretation”, *VT* 35 (1985) 464: “Judah is the historical continuation of that Israel to whom Yahweh gave the land of Canaan”.

⁽¹⁷⁾ The quotation from Isa 5,2 is also found in Matt 21,33 but it is absent in Luke 20,9 and in Gos. Thom. 65. Still, C.A. KIMBALL writes in

quotation: the Hebrew text or the LXX? The answer to this question requires a careful comparison between the three texts. For the sake of clarity I present a comparative table:

Isa 5,2 (Hebrew text)	Isa 5,2 (LXX)	Mark 12,1
1.	—	—
2.	—	—
—	1. καὶ φραγμὸν περι- έθηκα	1. ἀμπελῶνα [...] ἐφύτευσεν
—	2. καὶ ἐχαράκωσα	—
3.	3. καὶ ἐφύτευσα ἄμ- πελον σωρηχ	2. καὶ περιέθηκεν φραγμὸν
4.	4. καὶ ὀκοδόμησα πύρ- γον ἐν μέσῳ αὐτοῦ	3. καὶ ὥρυξεν ὑπο- λήνιον
5.	5. καὶ προλήνιον ὥρυξα ἐν αὐτῷ	4. καὶ ὀκοδόμησεν πύργον

The LXX differs from the Hebrew text on a number of points. In the first place it should be mentioned that the change in subject which we saw in the Hebrew text does not occur in the LXX. In the LXX, the verbs in v. 2 are in the first person singular, not in the third person, as they were in the Hebrew text (cf. also 5,7 where *יְהוָה* has been substituted for *ἐμείνα*). The result of these modifications is that in the LXX not only vv. 3-6 but also v. 2 and v. 7 are spoken by the owner of the vineyard. His words however are voiced by the prophet: he announces in v. 1a that he is going to sing a song of his friend, vv. 2-7 forming the song. The translators of the

“Jesus’ Exposition of Scripture in Luke 20:9-19. An Inquiry in Light of Jewish Hermeneutics”, *BBR* 3 (1993) 85: “In its literary form the Luke 20:9-18 pericope is a proem-like midrash on Isa 5:1-2, *its opening text*, which is expounded by a parable...” (my italics). For an analysis of Gos. Thom 65 I refer to: B. DEHANDSCHUTTER, “La parabole des vigneron homicides (Mc., XII,1-12) et l’évangile selon Thomas”, *L’Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (ed. M. SABBE) (BETL 34; Leuven 1974) 203-219; W.G. MORRICE, “The Parable of the Tenants and the Gospel of Thomas”, *ExpTim* 98 (1987) 104-107; K.R. SNODGRASS, “The Parable of the Wicked Husbandmen. Is the Gospel of Thomas Version the Original?”, *NTS* 21 (1975) 142-144; id., *The Parable of the Wicked Tenants. An Inquiry into Parable Interpretation* (WUNT 27; Tübingen 1983) 52-54.

LXX have apparently sought to reinforce the connection between v. 1a and vv. 2-7; to achieve this they make the voice of the prophet shade off into that of his friend (the prophet thus proclaiming God's words)⁽¹⁸⁾.

In the Hebrew text as well as in the LXX, the owner's concern for the vineyard is expressed by five verbs. Only the last three activities are similar: planting, building, and hacking. In the Hebrew text, we find two other activities ("he dug it and cleared it of stones") which are not found in the LXX⁽¹⁹⁾. Conversely, the LXX mentions two activities (φραγμὸν περιέθηκα καὶ ἐχαράκωσα) which are not found in the Hebrew text. These two activities both concern fencing the vineyard round to separate it from the surrounding area: the vineyard is walled in and in addition it is surrounded by a fence⁽²⁰⁾. In the Hebrew text, it only appears in v. 5 that the vineyard was surrounded by a hedge and a wall in order to protect it against the penetration of animals and men. In the LXX, verses 2 and 5 are associated more strongly here; the building of a fence (v. 2: φραγμὸν περιέθηκα) is linked to v. 5 where it is said that the fence shall be removed (ἄφελῶ τὸν φραγμὸν αὐτοῦ)⁽²¹⁾.

⁽¹⁸⁾ Perhaps the replacement in v. 1a of לְכַרְמִי ("his vineyard") by τῷ ἀμπελῶνί μου ("my vineyard") must be understood against this background. However, this last-mentioned modification forms a new inconsistency, for in v. 1a the singer calls the vineyard his property, while in v. 1b he states that the vineyard belongs to his friend (ἀμπελῶν ἐγενήθη τῷ ἡγαπημένῳ).

⁽¹⁹⁾ J. A. T. ROBINSON, "The Parable of the Wicked Husbandmen: A Test of Synoptic Relationships", *NTS* 21 (1974-75) 445 note 8, minimises the difference: "The Hebrew of Isa v. 2, 'he dug it up', is rendered by the LXX, 'I fenced it round'." Possibly, the hapax פָּקַע (= "dig about": L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon*, 695) has been rendered by ἐχαράκωσα under the influence of the Aramaic עָקַע עָקַע = "clap" or "ring": M. JASTROW, *Dictionary*, 1062). Cf. M. P. MILLER, *Scripture and Parable. A Study of the Function of the Biblical Features in the Parable of the Wicked Husbandmen and Their Place in the History of Tradition* (Unpublished Ph. D. Dissertation, Columbia University 1974) 62.

⁽²⁰⁾ See: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part II: A-Ω* (compiled by J. LUST-E. EYNIKEL-K. HAUSPIE) (Stuttgart 1996) 513: χαράκω = "to fence in with stakes" (cf. F. REHKOPF, *Septuaginta-Vokabular* [Göttingen 1989] 308: "mit Pfählen versehen"). The verb χαράκω occurs twice in the LXX (Isa 5,2; Jer 39,2; cf. χαράκωσις in Deut 20,20) and is not found in the New Testament. In Oda 10,2, καὶ ἐχαράκωσα is missing.

⁽²¹⁾ In this connection I point to a minor difference. In the LXX, we

Let us now look at the use of Isa 5,2 in Mark 12,1. On a number of points the parable gives the impression of having been influenced not only by the LXX but also by the Hebrew text. Dependence on the LXX appears from the four activities mentioned in Mark which are also present in the LXX. The most striking of this foursome is the fencing in of the vineyard. This element can only have been taken from the LXX, which differs from the Hebrew text on this point⁽²²⁾. This activity is described twice in the LXX: ἐχαράκωσα and φραγμὸν περιέθηκα. In Mark the first verb is missing, perhaps because ἐχαράκωσα partly covers φραγμὸν περιέθηκα. Further differences are that in Mark ἄμπελον σωρηχ⁽²³⁾ is replaced by ἄμπελῶνα (this word is used in Isa 5,1), that the exact place of the tower (ἐν μέσῳ αὐτοῦ) is not mentioned and that ἐν αὐτῷ has been omitted. Mark's having ὑπολήνιον instead of προλήνιον suggests his independence of the LXX⁽²⁴⁾. The use of third person singular verb forms in Mark 12,1 corresponds to the formulation of Isa 5,2 in the Hebrew text.

However, there are more fundamental changes. Recently, P.C. Beentjes has pointed at two remarkable phenomena. First, the order in which the various activities are presented in Mark differs from the order in the LXX⁽²⁵⁾. Numbers 1 and 3 from the LXX reoccur in Mark, but in exactly the reversed order; the same goes for numbers 4 and 5. Secondly, in Mark 12,1, the verb and

read about the instantaneous sprouting of thorns (vv.2.4: ἐποίησεν δὲ ἁκάνθας); in the Hebrew text, this only occurs after the vineyard has been laid waste (v.6).

(²²) ROBINSON, "Parable", 445: "the reference to the 'fence' depends on the use of the Greek Bible".

(²³) σωρηχ is a transcription of שָׂרַח (= choice grapes); in Oda 10,2, σωρηχ has been replaced by σωρηκ.

(²⁴) In the LXX, προλήνιον (vat fronting a wine press) as a translation of בָּר only occurs in Isa 5,2 and Oda 10,2. In Mark, ὑπολήνιον is mentioned (vessel or vat placed under the wine press); in the LXX, we find this word as a translation of יָבַב (see Joel 3(4),13; Hag 2,17(16); Zech 14,10; Isa 16,10).

(²⁵) P.C. BEENTJES, "Discovering a New Path of Intertextuality. Inverted Quotations and Their Dynamics", *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible* (ed. L.J. DE REGT–J. DE WAARD–J.P. FOKKELMAN) (Assen 1996) 31-50 (esp. 44).

the corresponding object have changed places in three cases out of four, compared to the LXX⁽²⁶⁾:

Mark:	order:	LXX:
1. ἀμπελῶνα ... ἐφύτευσεν	<--->	ἐφύτευσα ἄμπελον σωρηχ
2. περιέθηκεν φραγμόν	<--->	φραγμόν περιέθηκα
3. ὥρυξεν ὑπολήνιον	<--->	προλήνιον ὥρυξα
4. ᾠκοδόμησεν πύργον	=	ᾠκοδόμησα πύργον

Beentjes calls this an “inverted quotation”. He has collected a number of examples of such quotations. This phenomenon occurs in the Hebrew bible, the LXX, the Dead Sea Scrolls, the New Testament and also in texts originating from different periods in Antiquity. On the basis of these examples Beentjes assumes that this is a fixed literary procedure, to which he attributes the following function: “[...]in an existing formulation [...] the author reverses the sequence. And by this deviating model he attains a moment of extra attention in the listener (or the reader), because the latter hears something else than the traditional words”⁽²⁷⁾. The double inversion of the order in Mark 12,1 indicates that a statement about Isa 5 is going to be made that differs from the original gist of that text⁽²⁸⁾.

Stimulated by the quotation in Mark 12,1 the reader will be on the look-out for further references to Isaiah’s song of the vineyard. I observe the following similarities. The word ἀγαπητός in Mark 12,6 is reminiscent of ἀγαπητός and ἡγαπημένος in Isa 5,1⁽²⁹⁾. The

⁽²⁶⁾ BEENTJES, “Discovering”, 44.

⁽²⁷⁾ BEENTJES, “Discovering”, 49.

⁽²⁸⁾ Cf. A. A. MILAVEC, “Mark’s Parable of the Wicked Husbandmen as Reaffirming God’s Predilection for Israel”, *JES* 26 (1989) 289-312 (here 295): “[...]Mark did not repeat verbatim the Greek opening of Isaiah’s parable. [...] By borrowing and noticeably modifying a familiar opening, an artful storyteller evokes the mood and theme of a familiar story, while simultaneously signalling that a *new* version of the old parable is about to begin” (italics Milavec’s).

⁽²⁹⁾ Cf. H.-W. KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTAbh NF 13; Münster 1978) 287: “Ein [...] Einfluß von Jes 5,1 LXX, wo τοῦ ἀγαπητοῦ und τῷ ἡγαπημένῳ vorkommen, ist nicht auszuschließen”. Also SCHMELLER, “Der Erbe des Weinbergs”, 193, takes the view that the addition of ἀγαπητός to υἱός in Mark 12,6 has been influenced by the same word in Isa 5,1 LXX.

killing of the servants and the destruction of the vineyard link up to some nuances in the Hebrew text which are absent in the LXX: "I will make it [= the vineyard] a waste" (Isa 5,6) and "bloodshed" (Isa 5,7)⁽³⁰⁾. The question Jesus asks in Mark 12,9 (τί οὖν ποιήσῃ τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις;) strongly resembles the interrogative sentence from Isa 5,4a (HT: מה-לעשות עוד לכרמי; LXX: τί ποιήσω ἔτι τῷ ἀμπελῶνί μου...;)⁽³¹⁾. A resemblance to Isa 5,7 (HT: כרם יהיה צבאוא; LXX: ὁ... ἀμπελῶν κυρίου) is found in Mark 12,9 (ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος: again an inversion of the word order!).

Last but not least there is a similarity as far as the literary genre is concerned. In the Hebrew bible and in the LXX, Isa 5,1-7 functions as a juridical parable. We can place Mark 12,1-12 in the same category. One of the characteristics of a juridical parable is that the listeners themselves judge the given legal case. In Isa 5,1-7, the listeners are invited to pass judgement, but the speaker does not wait for their reaction and gives the answer himself. The same pattern is followed in Mark 12,9: Jesus asks a question and answers it himself. In the last verse of Isa 5,1-7, it becomes clear that the speaker has been referring to his own listeners. In the same manner, and only at the end of the passage, do Jesus' listeners come to the conclusion that the parable is aimed at them (12,12).

From the above I draw the following conclusions. (a) The connections between Mark 12,1-12 and Isa 5,1-7 are striking. They are found not only in Mark 12,1 where Isa 5,2 is quoted explicitly but also in the following parts of the parable. (b) The parable has been influenced not only by the LXX but also by the Hebrew text. This is of importance regarding the reconstruction of the parable's genesis. The connections with Isa 5 are not merely the results of a

⁽³⁰⁾ C. A. EVANS, *Jesus*, 401 note 42.

⁽³¹⁾ See: M. HENGEL, "Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse", *ZNW* 59 (1968) 1-39 (here 7). J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Tübingen ⁸1970, durchgesehene Aufl.) 72, erroneously links up Mk 12,9 par. and τί ποιήσω in Isa 5,5 and he writes the following: "hier [ist] nicht der hebräische Text benutzt (der nicht die Frageform hat), sondern die Septuaginta". τί ποιήσῃ from Mk 12,9 should rather be linked up with τί ποιήσω in Isa 5,4a. In the Hebrew text as well as in the LXX, Isa 5,4a takes the form of a question. In Isa 5,4 the Hebrew text contains two interrogative sentences; at this point the LXX contains one interrogative sentence, followed by a causal clause, introduced by διότι.

later development. This would be the case if it were only the LXX that would have left traces in the parable of the tenants⁽³²⁾. From the similarities Mark shares with the Hebrew text it appears that references to Isa 5 were already present in the earliest strata of the tradition and probably already formed part of the parable as it was told by Jesus himself⁽³³⁾.

Above, I discussed the similarities between Mark 12,1-12 and Isa 5,1-7. There are also great differences. The New Testament text is not a mere copy of its pendant from the Old Testament. In this context the inverted quotation in Mark 12,1 clearly is an indicator. The reader must be alive to the fact that also in the rest of the parable certain elements from Isa 5,1-7 are transformed, and new elements are introduced.

In Isaiah, the vineyard unexpectedly plays a negative role: it produces bad fruit (Hebrew text); it brings forth thorns (LXX). The vineyard in Mark, however, meets the expectations and produces good grapes. This links up with the following transformation. In

⁽³²⁾ Erroneously defended by JEREMIAS, *Gleichnisse*, 68 (with regard to Jes 5,1): "... gegen die Ursprünglichkeit der Bezugnahme auf Jes. 5 [macht] bedenklich, daß die Septuaginta benutzt ist. Die Anknüpfung an Jes. 5 dürfte [...] sekundäre Ausgestaltung sein". With regard to Mk 12,9 he says: "auch hier [ist] nicht der hebräische Text benutzt [...], sondern die Septuaginta. Mit der Schlussfrage [...] fällt auch die Antwort, die sie findet, als ursprünglicher Bestandteil der Überlieferung" (72). See also KLAUCK, *Allegorie*, 287: "καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὄρυξεν ὑπολήνιον καὶ ὠκοδόμησεν 12,1c [enthält] Anklänge an das Weinberglied des Jesaja in der LXX-Fassung und muß als sekundäre, aber vormarkinische Erweiterung gelten. Die sprachliche Brücke für diese Einführung bilden ἀμπελῶνα ἐφύτευσεν Mk 12,1b und ἀμπελὸν ἐγενήθη, bzw. ἐφύτευσα ἄμπελον Jes 5,1-2 LXX".

⁽³³⁾ My conclusions are in agreement with the nuanced view of T. SCHMELLER, "Der Erbe des Weinbergs", 194: "Sowohl am Anfang wie am Ende des Gleichnisses finden sich deutliche Bezugnahmen auf Jes 5. An beiden Stellen begegnen Anklänge an LXX, die auf eine sekundäre Bearbeitung schließen lassen. An beiden Stellen begegnen aber auch gewisse Anklänge an MT, die zeigen, daß Bezüge auf Jes 5 wohl schon zum ursprünglichen Gleichnis gehörten und sekundär verstärkt wurden". According to EVANS, *Jesus*, 396, Mark 12,1-12 as a whole is profoundly influenced by Isa 5,1-7: "In the Marcan parable Isaiah 5 provides the point of departure on which the new parable may be constructed" (here 396). In order to substantiate this assertion Evans points out a number of "Semitic features" which were already present in an early stage of the tradition (here 401, note 42).

Isaiah, the vineyard will be destroyed, but in Mark its existence is not threatened. This latter change is connected to the introduction of a new group of characters: the tenants. The vineyard is spared, but the tenants are to be executed because they are not willing to hand over the fruits of the vineyard.

The differences contribute to the new interpretation which Isa 5,1-7 acquires. In Mark, that Old Testament text is used to express fierce criticism of the attitude of the chief priests, the scribes and the elders (11,27). It is with them that Jesus here has an argument⁽³⁴⁾. At the end of that debate, they discover that Jesus has told the parable against them (12,12). Through the citation from Ps 118,22-23 they have understood that the parable is actually a mirror that reflects their own opposition to Jesus⁽³⁵⁾. This is certainly the case if we may regard "the builders" as a title which the leaders liked to apply to themselves. According to 12,12 the leaders draw the wrong conclusion from the parable. By looking for a pretext to detain Jesus, they follow the steps of the tenants and consciously set in motion a scenario which they know will have a fatal ending for themselves.

2. *The Targum and 4Q500*

The rendition of Isa 5,1-7 in the Targum Jonathan strongly differs from the Hebrew text⁽³⁶⁾. As in the LXX, almost the entire

⁽³⁴⁾ Criticism of the leaders can also be found in Isa 3,12 ("My people, your leaders mislead you") and in Isa 3,14-15 ("The LORD enters into judgement with the elders and princes of his people: It is you who have devoured the vineyard; the spoil of the poor is in your houses. What do you mean by crushing my people, by grinding the face of the poor? says the LORD GOD of hosts"). Cf. SHEPPARD, "More on Isaiah 5:1-7", 46. The verb בער (Isa 3,14 and 5,5) confirms the relationship between Isa 3,14-15 and 5,1-7.

⁽³⁵⁾ The parable is mirrored in the quotation from Ps 118,22-23: the tenants correspond to the builders, the owner of the vineyard (ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος) corresponds to God (κύριος), and the son corresponds to the stone. The son is killed by the tenants in the same way that the stone is rejected by the builders. However, the quotation also adds a new element which is absent in the parable: God will bring about a new situation by making the rejected stone the cornerstone. For a closer study into the quotation from Ps 118,22-23 I refer to M. BERDER, "*La pierre rejetée par les bâtisseurs*". Psaume 118,22-23 et son emploi dans les traditions juives et dans le Nouveau Testament (EB NS 31; Paris 1996).

⁽³⁶⁾ See: J. F. STENNING, *The Targum of Isaiah* (Oxford 1949) 16-17;

passage is in the first person. By explicitly mentioning the prophet in vv. 1.3, the Targum indicates that the prophet is acting as God's spokesperson. In the Targum, Isa 5,1-7 contains the words of God given to the people through the prophet. In the Hebrew text and in the LXX, it only appears from v. 7 that the vineyard is analogous to the predicament of the audience; in the Targum, however, it is already stated in v. 1 that Israel is like a vineyard and that God's words are aimed at his people.

I already pointed out that Isa 5,1-7 formulates a very sharp contrast between the planting of the vineyard (v.2) and its destruction (vv. 5-6). Neither in the Hebrew text nor in the LXX does this description refer to any particular incident in Israel's history. The Targum, however, does give a historical interpretation to the establishment and destruction of the vineyard. In fact, the Targum turns Isa 5,1-7 into an allegory. The planting of the vineyard on a fertile hill represents Israel's settlement in a fruitful land; instead of "he built a watchtower in the midst of it and hewed out a wine press in it", the Targum reads "I built my sanctuary in their midst, and I even gave them my altar to make atonement for their sins". The destruction of the vineyard, too, is interpreted in a historical way. Breaking down the wall is replaced by the breaking down of the sanctuaries. The command to the clouds to stop raining upon it represents a command to the prophets that they stop prophesying to the people. The rebellion against the Torah leads to the taking up of God's Shekhinah from Israel. Thus, the Targum links the destruction of the vineyard to the destruction of the temple in Jerusalem. This interpretation was very likely inspired by the catastrophic events in the year 70 CE⁽³⁷⁾.

The preceding remarks demonstrate that the translation of the Hebrew text into Aramaic resulted in several changes in meaning which were influenced by later historical events. In fact, the Targum of Isa 5,1-7 is a very free paraphrase of the Hebrew text.

B.D. CHILTON, *The Isaiah Targum*. Introduction, Translation, Apparatus and Notes (The Aramaic Bible 11; Wilmington - Delaware 1987) 10-11; see also: B.D. CHILTON, *The Glory of Israel*. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum (JSOTSS 23; Sheffield 1982).

⁽³⁷⁾ See: HÖFFKEN, "Probleme in Jesaja 5,1-7", *ZTK* 79 (1982) 392-410 (here 409).

A second relevant text to be considered is 4Q500. Fragment 1 of this papyrus manuscript contains the remains of seven lines of writing, which are translated by F. García Martínez as follows⁽³⁸⁾:

[...] may your mulberry trees blossom ... [...]
 [...] your winepress, built of stone [...].
 [...] at the gate of the holy height [...]
 [...] your plantation and the channels of your glory [...]
 [...] the branches of your delight to ... [...]
 [...] ... [...]

According to García Martínez the last line is blank. Baillet prints the following letters⁽³⁹⁾: מכה. Presumably it should read כרמכה: “your vineyard”⁽⁴⁰⁾.

The fragment, which probably dates from the first century BCE, is so short that only with the greatest reserve can something be said about the words it contains. An obvious possibility to open up this text is to find out whether the many botanical references might indicate a relation with the Hebrew bible. That study was carried out by Baumgarten and by Brooke⁽⁴¹⁾. These scholars come to the same conclusion: “your winepress” and “your delights” refer to Isa 5,2 and Isa 5,7 respectively. The description of the wine-press as “built of stones” picks up the verb בנה from Isa 5,2. If the last line can indeed be read as containing the words “your vineyard”, the fragment contains as many as four allusions to Isa 5,1-7.

The interpretation of these references is supported by a number of texts which have been known to us longer. The first is the version of Isa 5,2 in the Targum. There the vineyard is the promised land. The tower and the winepress probably refer to the temple and the altar in Jerusalem. This is not entirely certain, for in Isa 5,5 the Targum speaks of “the place of their sanctuaries”. This plural indicates that also other cult centres besides the temple in Jerusalem are in the author’s mind. The second text is t.Suk 3,15. Here, R. Jose takes Isa 5,2 to refer to the cult centre in Jerusalem: he links the

⁽³⁸⁾ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls Translated*. The Qumran Texts in English (Leiden 1994) 402.

⁽³⁹⁾ BAILLET, *Qumrân Grotte 4 III*, 78-79.

⁽⁴⁰⁾ BAUMGARTEN, “Ancient Conception”, 2; BROOKE, “Use of Scripture”, 270.

⁽⁴¹⁾ See note 40. Cf. also EVANS, *Jesus*, 400-401.

tower to the temple, and the winepress to the altar as well as to the חַיִּי, i.e. the channel in which the sacrificial blood flows away⁽⁴²⁾.

As to substance, 4Q500 so far does not add any new information to our knowledge of later interpretations of Isa 5,1-7. This is of course a direct consequence of the fact that we link this small fragment with already known texts of which we are relatively sure that the tower and the winepress refer to the temple in Jerusalem and to the altar. However, it is a new fact that this interpretation now proves to be much older than originally thought. If the few words from 4Q500 indeed refer to Isa 5,1-7 and allude to the temple, the altar and the channel under the altar, it can be postulated that at a very early period, the vineyard material was conceived as referring to Jerusalem and to the temple.

The fragment of 4Q500 predates Mark's gospel. The final edition of Targum Jonathan is dated much later than Mark, but according to B.D. Chilton "the Targum on its Tannaitic level reflects Jewish traditional thinking in the first century A.D."⁽⁴³⁾. Consequently, these Jewish texts presenting an exegesis of Isa 5,1-7 that supports a better understanding of the New Testament parable need not be refuted straight away.

There are some similarities as far as the vocabulary is concerned. The word דְּמִיָּה in the opening verse refers to the literary genre of the text and is, in that sense, comparable to παραβολαί in Mark 12,1 (cf. παραβολή in 12,12). The noun נְשִׁיחָא in Tg.Isa 5,1 (= "inheritance") corresponds to κληρονομία in Mark 12,7.

In the Targum and 4Q500, the tower and the winepress stand for the temple and its altar. Moreover, the targumist announces that God will not continue to reside in the temple because the people have rebelled against the law and are not willing to repent. This prophetic criticism is absent in the short text from Qumran. The few words in this fragment sketch a mere positive picture of the temple. Here we see that 4Q500 does not refer to the functioning of the national cult centre at the time this text was written. Instead, the imagery of Isa 5,1-7 is taken up to describe the eschatological sanctuary, which will be a source of blessings.

⁽⁴²⁾ See: STRACK-BILLERBECK, I, 867. EVANS, *Jesus*, 400, also points out that the vineyard from Isa 5,1 is a metaphor for Jerusalem and the temple in 4Q500.

⁽⁴³⁾ CHILTON, *The Isaiah Targum*, XXVI.

A few elements indicate that Mark 12,1-12 might be understood in light of this ancient exegesis of Isa 5,1-7⁽⁴⁴⁾. (a) The detailed description of the laying out of the vineyard in Mark 12,1 does not merely serve the embellishment of the story. No, the fencing in of the vineyard, the hacking out of a winepress and the building of a tower get a proper function when they are understood as references to the temple⁽⁴⁵⁾. (b) The parable is integrated into a long story about Jesus' activities in the temple (11,27–12,44)⁽⁴⁶⁾. (c) The parable is a polemic text which is directed against the Jewish leaders among whom we find the high priests, who are responsible for the management of the temple⁽⁴⁷⁾. (d) The Jewish leaders open the discussion with their question about Jesus' authority (11,28). They ask this question in view of Jesus' cleansing of the temple the previous day (11,15-18). (e) The parable is meant to clarify that Jesus' opponents are resisting God by the way they fulfil their task. They are threatened by Jesus' announcement that their leading position will be taken away and be given to others. (f) The parable is followed by a quotation from Ps 118,22-23. This psalm clearly has a cultic setting. The quotation is linked up with the citation from Isa 5,2 by means of a catchword (οἰκοδομέω) and reinforces the references to the temple in the opening verse.

From these observations it is clear that the parable is primarily an attack on the Jewish leaders. The parable's present literary setting reflects its original meaning. The parable is not only dependent on the Hebrew text of Isa 5,1-7 and on the LXX version but it is also interwoven with the exegesis of the Isaiah text in early Jewish documents.

⁽⁴⁴⁾ In this paragraph, I subscribe to some views of BROOKE, "Use of Scripture", 279-291.

⁽⁴⁵⁾ Rightly seen by E. LOHMEYER, "Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark. 12,1-12), ZST 18 (1941) 247-248.

⁽⁴⁶⁾ R.H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*. With Special Reference to the Messianic Hope (NTS 18; Leiden 1967) 44: "Since Jesus speaks this parable upon entering the Temple, it is probable that he had in mind the Targumic interpretation of the tower as the Temple".

⁽⁴⁷⁾ That the parable could be understood as an attack on cultic hierarchy and that Jesus' opponents took the imagery in terms of this interpretation is confirmed by B. CHILTON-C.A. EVANS, "Jesus and Israel's Scriptures", *Studying the Historical Jesus: Evaluation of the Present State of Current Research* (ed. B. CHILTON-C.A. EVANS) (NTTS 19; Leiden – New York – Köln 1994) 305.

III. The Use of Isaiah 5,1-7 in Matthew 21,33-46

This section is dedicated to Matt 21,33-46, its relationship with Mark, and the position of the parable in the wider context of Matthew.

Matthew probably derived the parable of the tenants from Mark. The way in which he renders his *Vorlage*, shows where he places his own particular emphases. These can be uncovered by means of an analysis in the tradition of redaction criticism. I will confine myself to those elements in Matt 21,33-46 which are related to Isa 5,1-7. First I will investigate how the points of contact with Isaiah encountered in Mark 12,1-12 have been reprocessed by the redactor of the gospel of Matthew: has he merely copied them or does he introduce a number of changes? If the latter is the case, the modifications will form the first clue to Matthew's interpretation of Isa 5,1-7. Next I will address the question of whether in 21,33-46 Matthew also makes links to Isa 5,1-7 which he *did not* derive from Mark.

The juridical nature of the parable has been preserved in Matthew. This is clear from Jesus' question to his listeners and from the statement at the end that the listeners interpret the parable as a story that reflects their own conflict with Jesus. The function of the parable as a juridical parable is more particularly emphasized by Matthew. In his version, Jesus' interlocutors themselves answer the question that is put to them. They declare that the tenants are villains (κακοὺς) and that they deserve death, thus passing sentence on themselves. They do not, however, seem to be immediately aware of this, or they would not have answered Jesus' question so nonchalantly. The change relative to Mark 12,9-10 described here is to be attributed to the redactor⁽⁴⁸⁾. On this point he has brought the parable of the tenants in line with the parable of the two sons (21,28-32), which also mentions a vineyard and has characteristics of the juridical parable. The texts are structured in the same way:

⁽⁴⁸⁾ KLAUCK, *Allegorie*, 311: "Mt hat die Winzerparabel in eine Parabeltrilogie hineingestellt, die thematisch und sprachlich derart aufeinander abgestimmt ist, daß sie als überlegte redaktionelle Schöpfung gelten muß". An extensive study of the relationship between Matt 21,33-46 and 22,1-14 is made by: R.J. DILLON, "Towards a Tradition-History of the Parables of the True Israel (Matthew 21,33-22,14), *Bib* 47 (1966) 1-42.

1. Parable	21,28-30	21,33-39
2. Jesus' question to his listeners	21,31	21,40
3. Their reply, introduced by λέγουσιν	21,31	21,41
4. Jesus' conclusion introduced by λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς	21,31-32	21,42-44

Special attention should be paid to the quotation in the opening sentence. In this connection it is useful to present a comparative table between the LXX, Mark and Matthew:

Isa 5,2 (LXX)	Mark 12,1	Matt 21,33
1. καὶ φραγμὸν περιέθηκα	1. ἀμπελῶνα [...] ἐφύτευσεν	1. ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα
2. καὶ ἐχαράκωσα	–	–
3. καὶ ἐφύτευσα ἄμπελον σωρηχ	2. καὶ περιέθηκεν φραγμὸν	2. καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν
4. καὶ ὠκοδόμησα πύργον ἐν μέσῳ αὐτοῦ	3. καὶ ὥρυξεν ὑπολήνιον	3. καὶ ὥρυξεν ἐν αὐτῷ ληνὸν
5. καὶ προλήνιον ὥρυξα ἐν αὐτῷ	4. καὶ ὠκοδόμησεν πύργον	4. καὶ ὠκοδόμησεν πύργον

Matthew mentions the same four activities as Mark, and also presents them in the same order. This means that Matthew also copied the reversed order, as compared to the LXX, which we encountered in Mark 12,1. In addition, the verb and the corresponding object in Mark's text have changed places in three out of four cases as compared to the LXX. Matthew does not adopt this transposition. He chooses the word order of the LXX, and in one case only does he copy the reversed order as used by Mark (ὥρυξεν... ληνόν; LXX: προλήνιον ὥρυξα). We have apparently come across a double tendency. The redactor of Matthew's gospel partly copied the rendering of Isa 5,2 in Mark 12,1; his use of that Old Testament text is therefore as it were filtered by Mark. On the other hand, he also partly differs from Mark 12,1; hence what we have here is also a redactional change, which is inspired by the formulation in the LXX. We therefore conclude that in 21,33 Matthew also goes back to the formulation of Isa 5,1-7 in the LXX⁽⁴⁹⁾.

(49) A further confirmation is the fact that he inserts ἐν αὐτῷ after

Matthew has omitted only one reference to Isa 5: in 21,37 he simply uses υἱός, without ἀγαπητός. On the other hand, he copied a number of references to Isa 5,1-7 verbatim from Mark. These include ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος (Matt 21,40; Mark 12,9), κληρονομία (Matt 21,38; Mark 12,7) and παραβολή (Matt 21,33; cf. Mark 12,1: παραβολαί). Even more important is the sense that the early Jewish idea that the vineyard from Isa 5 is a reference to the temple, echoes in the background in both gospels. The debate between Jesus and the Jewish leaders after all takes place in the temple and is introduced by the question into the authority which Jesus had previously displayed when he dissociated himself in a prophetically critical manner from the function of the temple as a cult centre.

I will now address the question of whether Matt 21,33-46 also contains parallels to Isa 5,1-7 which *cannot* have been derived from Mark. This is indeed the case. I will mention three examples.

(a) The Hebrew text from Isa 5,7 contains a double word-play (משפט / משפט and צדקה / צדקה) which is imitated in neither the LXX nor the Targum, but we do find a counterpart in Matt 21,41 (κακοῦς κακῶς...).

b) The verb קלט (= to take away, to remove) in Targum Isa 5,5 corresponds to αἶρω in Matt 21,43⁽⁵⁰⁾. In the Targum, God says that he will take his Shekhinah away from Israel; in Matthew Jesus declares that the kingdom of God will be taken away from the Jewish leaders (ὁμῖν and ἄφ' ὁμῶν!) with whom he is talking⁽⁵¹⁾.

(c) Matt 21,43 mentions "a nation that produces the fruits of the kingdom". The combination of ποιέω + καρπούς is a description of correct moral behaviour. Matthew has a predilection for this expression; we find it in Matt 3,8.10 (cf. Luke 3,8.9); Matt 7,17-19 and 12,33 (cf. Luke 6,43) and in Matt 13,26. We may therefore consider this an idiom peculiar to Matthew; however, it is interesting that his choice of words shows remarkable similarities to Isa 5,1-7. I

ὄρουξεν. I do not agree with J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 2. Teil (HTKNT I/2; Freiburg – Basel – Wien 1988) 227: "Man kann nicht sagen, daß Mt sich mehr als Mk an den LXX-Text anlehnt".

⁽⁵⁰⁾ This parallel was observed by M. HUBAUT, *La parabole des vignerons homicides* (CahRB 16; Paris 1976) 77-79.

⁽⁵¹⁾ This correlation was also observed by L. SABOURIN, *L'évangile selon Saint Matthew et ses principaux parallèles* (Rome 1978) 278.

present three arguments to support this statement. Firstly, the choice of the term ποιέω in Matt 21,43 links up with the frequent use of this verb in Isa 5,2.4b (LXX: ποιέω / Hebrew text: עָשָׂה). Secondly, the moral orientation of Matt 21,43 is a development of the emphasis that is placed on correct moral behaviour (righteousness and justice) in Isa 5,7. Thirdly, Matt 21,43 says that the former tenants are replaced by a nation that produces the fruits of the kingdom. This implies that the vineyard produced no fruits at all during the time of the former tenants. (This implication is contrary to the parable itself, where it is said that the vineyard does produce fruits!). The reproach in Matt 21,43 that the expected yield has not materialized links up remarkably well with the complaint of the owner in Isa 5,2.4⁽⁵²⁾.

The redactor of the first gospel obviously greatly strengthened the relation between the parable and Isa 5,1-7. On the basis of the uncovered connections I will now briefly discuss Matthew's own accents in his interpretation of the parable.

In Matthew's version the fruits are very important. In 21,34 the fruits are mentioned twice; in Mark 12,2, however, they are mentioned only once. The contract with the tenants in Matthew differs from that in Mark. In Matthew they must hand over the entire harvest to the owner, in Mark it is only part of the yield. This stipulation is repeated in Matt 21,41. The vineyard will be let out to others, but their task will be the same as that of the previous tenants. This is clear from the relative clause which is absent in Mark: οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν. Even more so than his source, in 21,34.41 Matthew emphasizes the handing over of the harvest. In order to express this central theme, Matthew's version would be more appropriately named the parable of the fruits, rather than the parable of the tenants.

⁽⁵²⁾ In Isaiah, the image of the vineyard refers to Israel (Isa 5,7), or more precisely, to the population of Judah and the inhabitants of Jerusalem (Isa 5,3). In Matthew, this image is more difficult to decode. If we juxtapose Mt 21,41 (τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται) and 21,43 (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ... δοθήσεται), the conclusion emerges that the vineyard stands for the kingdom of God, but the remainder of 21,43 speaks rather of a nation that yields the fruits. It thus makes a close connection between the nation and the vineyard from the parable, since that, too, is highly productive.

The redactional changes in 21,34.41 are a preparation for Matt 21,43⁽⁵³⁾, where the image of the fruits from the parable is applied to the attitude of Jesus' discussion partners. There is a close connection between v. 43 and v. 41. Still, they are not completely the same. When we make a closer comparison between the two verses, many slight shifts emerge:

- (1) Since the previous tenants refused to hand over the produce, the owner will let out the vineyard to other tenants who *will render* the fruits (v. 41). Verse 43, however, mentions a nation that *brings forth* the fruits of the kingdom.
- (2) In connection with this, the verb ἐκδίδωμι from v. 41 (cf. v. 33) is replaced by δίδωμι in v. 43⁽⁵⁴⁾. That verse no longer refers to a new lease; the kingdom is not let out, but is conferred as a present.
- (3) The expectation expressed in v. 41 that the murderers will themselves be destroyed is replaced by the even more ominous perspective that the last judgment will reveal a negative result especially for the Jewish leaders with whom Jesus is speaking. The fact that in v. 43 the emphasis is shifted to the last judgment, can be deduced from the relation of this verse to the saying in 13,12 and in 25,29 where we also encounter the combination of ἀρθήσεται and δοθήσεται that is used here.

These shifts show what the main point is in Matthew's view. As in Mark, the parable has a polemic function. In Mark the parable must primarily be understood as an attack on those who are in charge of the temple area. They are referred to as the chief priests, the scribes and the elders (Mark 11,27). In Matt 21,23 only two of these three groups are mentioned: the chief priests and the elders. Matthew significantly does not always refer to Jesus' opponents in the same way. In 21,45 the elders are substituted by the Pharisees; finally in 22,15 only the Pharisees are mentioned. Matthew obviously increasingly emphasizes the fact that the opposition to Jesus originates with the Pharisees. Historically speaking it is likely that

(53) W. TRILLING, *Das wahre Israel*. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (SANT 10; München ³1964) 58-63, argues that Matt 21,43 has been formulated by the evangelist himself. To me it seems better to say that in constructing this verse Matthew has used some traditional elements.

(54) A. OGAWA, "Paraboles de l'Israël véritable? Reconsidération critique de Mt. XXI 28-XXII 14", *NT* 21 (1979) 121-149 (here 129).

after his arrival in Jerusalem, Jesus came into conflict with the temple authorities. That original opponent is gradually replaced by the Pharisees, i.e. a group with which Matthew's community had a serious conflict towards the last quarter of the first century CE.

The polemic tenor of the parable is confirmed by the literary context. In Matthew the parable of the tenants forms part of a trio, the other two being the parables of the two sons (21,28-32: *Sondergut*) and of the wedding feast (22,1-14; cf. Luke 14,15-24). These three parables directly follow the discussion about Jesus' authority in 21,23-27. The redactor has reprocessed this heterogenous material into a consistent whole. The parable of the two sons immediately follows Jesus' words in 21,27; the direct speech continues without interruption. After Jesus has applied this parable to his listeners' own conduct, he tells a second parable, again without pause or interruption (21,33a: ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε diff. Mark 12,1), and the narrative sentence at the beginning of the third parable (22,1: πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς) shows that there is a close relationship to the two preceding parables and that Jesus is still speaking to the same audience.

The three parables are closely related to each other. All three emphasize doing the right thing and are concerned with the kingdom of God (21,31.43) or with the kingdom of heaven (22,1). The first two are linked because both of them deal with a vineyard owner. The second and third parables have the following elements in common: (a) in 21,37-39, we read about the son of the owner of the vineyard, in 22,2, about the son of the king; (b) the formulation of 21,34 (ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ) is repeated in 22,3; (c) 21,36 and 22,4 are also partly similar (πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους); (d) in 22,6, the slaves are murdered; this reminds us of what has been said in 21,35; (e) 21,41 and 22,7 are similar in that they both contain the verb ἀπόλλυμι, and because, in both instances, the murderers are executed.

Thus Matthew has woven the parable of the tenants into a lengthy unit (21,23–22,14), in which especially the chief priests and the Pharisees function as Jesus' opponents. They are not criticized for what they say (in 21,31.41 they in fact give the correct answer to Jesus' questions), but for the way they act (cf. 23,3). Their lack of positive response to John and Jesus is censured. Because they did not believe in John, they actually resemble the second son of whom they express their disapproval and who tells his father he will work

in the vineyard but does not act on his words. Since they are looking for an opportunity to eliminate Jesus they are like the tenants of whom they themselves, when the question is put to them, declare that they deserve to be killed. Also, they are continually contrasted with other groups who do make the right choices: the publicans and the prostitutes heed John's call to take the road to righteousness; the crowds, too, appear in a favourable light: in the eyes of the crowds John is a prophet (21,26) and they credit Jesus with the same capability (21,46). Because of their fear of the crowds, the leaders cannot straightaway execute their murderous plans.

The fact that the moral ideal formulated in Matt 21,43 ("a nation that brings forth fruits") contains a negative assessment of the attitude of the chief priests and the Pharisees does not imply that the other characters (the publicans, the prostitutes and the crowds) thoroughly meet the requirements of this ideal. This view is contradicted in the parable of the wedding feast. According to the parable the slaves are requested, after the admonishment of the first group of invited guests, to collect everyone they can find (see ὅσους in 22,9 and πάντας in 22,10), without making a distinction between the good and the bad. Thus the company in the hall consists of people from all sections of the moral spectrum, and not exclusively of guests who come up to the ideal expressed in 21,43. The criticism directed at the chief priests and the Pharisees is therefore in principle also applicable to the second group of invitees. Matt 21,43 is not meant as a characterization of a particular, empirically definable group but describes the criterion that in the final judgment is applied to all groups⁽⁵⁵⁾. This means that the criticism levelled at the chief priests and the Pharisees also contains a word of warning to disciples of Jesus who are just as unproductive as they are.

(⁵⁵) Often, Matt 21,43 is taken as evidence that the Matthean community saw itself as the nation which replaced the rejected Israel: TRILLING, *Das wahre Israel*, 55-66; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82; Göttingen ²1966) 111,169; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2; Göttingen ¹²1968); SABOURIN, *L'évangile selon Saint Matthieu*, 278. A more nuanced interpretation is given by: OGAWA, "Paraboles", 138-139.149; F. MUSSNER, "Die bösen Winzer nach Matthäus 21,33-46", *Anti-judaismus im Neuen Testament?* Exegetische und systematische Beiträge (Hrsg. W.P. ECKERT-N.P. LEVINSON-M. STÖHR) (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog; München 1967) 129-134.

*
* *

The Hebrew text of Isa 5,1-7 forms the starting point of a long and intensive interpretation process. Within that process the versions of the LXX and the Targum represent two relatively independent moments. In both cases elements from the Hebrew text are copied but a number of other elements are fundamentally changed. Here we encounter the fascinating phenomenon that a text from the Hebrew bible is again and again at the basis of new texts. From 4Q500 we can gather that the interpretation offered by the targumist was current in Jesus' and Matthew's time.

The parable of the tenants is a new link in this sequence. Mark's version contains so many traces that point to the influence of the song from Isaiah that one can safely assume that the parable was to a large extent constructed on the basis of that ancient song. It is especially important that Mark 12,1-12 is not only interwoven with the versions of Isa 5,1-7 in the Hebrew text and the LXX, but is also closely linked to the interpretation of that text in 4Q500 and the Targum.

The similarities between Mark 12,1-12 and Isa 5,1-7 have been borrowed by Matthew with some minor changes. Moreover, he has further strengthened the connection between the parable and Isa 5,1-7. This means that the song from Isaiah not only played a productive role in the genesis of Mark's version of the parable, but that Matthew, too, in his rendering of the parable in his turn tried to link up with the whole gamut of interpretations that sprang from the Hebrew text of Isa 5,1-7. This point sheds new light on Matthew's use of Scripture: his use of Isa 5,1-7 is partly determined by the elements that were already available in his source (Mark's version). However, he has also himself construed the interpretation offered in Mark 12,1-12 in the light of the broad interpretation history of Isa 5,1-7. Therefore, that text not only influenced older layers in the tradition of the parable but also the way in which that parable was adapted by Matthew at a later stage.

The example that was elaborated here shows that Matthew tried to found Jesus' criticism of the Jewish leaders on the Scriptures⁽⁵⁶⁾. The juridical gist of Isa 5,1-7 is fully exploited, such

⁽⁵⁶⁾ This aim explicitly emerges when Jesus introduces a citation from

that the denunciation, originally aimed at the house of Israel, is now levelled at Jesus' opponents. This opposition is headed by the chief priests and the Pharisees, but the same role is filled by disciples of Jesus who do not fully address themselves to the moral ideal formulated in 21,43.

Tilburg Faculty of Theology
NL-5037 ET Tilburg
The Netherlands

Wim J. C. WEREN

SUMMARY

This article attempts to prove the following theses. The parable of the tenants in Mark 12,1-12 has been constructed on the basis of the vineyard song in Isa 5,1-7. There are connections with the Hebrew text as well as with the LXX version. The later exegesis of Isa 5,1-7 as it is found in the Targum and in 4Q500 has also left traces in the parable. The connections with Isaiah were already present in the original form and they are enlarged in the subsequent phases of the tradition. Matthew has taken almost all references from Mark but he additionally made links to Isa 5,1-7 which he did not derive from Mark.

the Scriptures with a question to his opponents of whether they have never read that text (12,3.5; 21,16). That question is also asked in 21,42 introducing the citation from Ps 118,22-23. In comparison with this citation the references to Isa 5,1-7 are of a more implicit nature.

Die Apostolischen Konstitutionen — ein “christlicher Talmud” aus dem 4. Jh.

Jakob J. Petuchowski meinte am Fehlen eines christlichen Analogons zum Talmud eine entscheidende Differenz zwischen Rabbinen und Kirchenvätern festmachen zu können. Letztere haben “sich im großen und ganzen [...] mehr um die präzise Definition des religiösen Glaubens, die Rabbinen mehr um die präzise Definition der religiösen Tat gekümmert [...] — ohne daß die Kirchenväter, die ja auch von der *lex nova* Jesu sprachen, die Tat völlig aus dem Auge ließen oder die Rabbinen Fragen des Glaubens völlig ignorierten. Immerhin haben die Rabbinen der ersten sieben Jahrhunderte keine theologischen Traktate und die Kirchenväter keinen Talmud hinterlassen. (Die erste systematische jüdische Theologie schreibt Saadja Gaon im 10. Jh.; das ‘*Decretum Gratiani*’, die Basis des *Corpus Iuris Canonici*, entstammt aus dem 12. Jh.)”⁽¹⁾.

Daß nicht nur jüdischer- sondern auch christlicherseits breit Midraschim produziert wurden, ist heute allgemein anerkannt. Viele Exegeten deuten Teile des Zweiten (Neuen) Testaments, insbesondere Evangelienperikopen (manchmal auch die Evangelien als ganze), als Midrasch bzw. Pescher. Die Frage, ob die Evangelienüberlieferung auch Halacha enthält, ist weitaus strittiger⁽²⁾. Dies ist durchwegs verständlich: Es geht hier ja nicht ausschließlich um den Nachweis eines Literargenus, auch nicht nur um die Frage, ob die Weisungen Jesu eher “weisheitlich”, “paränetisch” oder aber all-

⁽¹⁾ J. J. PETUCHOWSKI, “Kirchenväter und Rabbinen”, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe-Klärungen-Perspektiven* (Hrsg. J. J. PETUCHOWSKI – C. THOMA) (Freiburg/Breisgau 1994) 211-215, hier: 211.

⁽²⁾ Vgl. zu dem in den letzten Jahren intensiv diskutierten Problemkreis des Verhältnisses Jesu zum Gesetz z.B. die kontroversen Beiträge in I. BROER (Hrsg.), *Jesus und das jüdische Gesetz* (Stuttgart 1992); insbes. den Forschungsüberblick von J.-W. TAEGER, “Der grundsätzliche oder ungrundsätzliche Unterschied. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um das Gesetzesverständnis Jesu”, a.a.O., 13-35 (hier auch reiche bibliographische Angaben).

gemein verbindlich, "rechtlich" zu verstehen seien⁽³⁾. Mit der Aussageabsicht verbindet sich eine zentrale theologische Frage: Es geht um das Verhältnis Jesu bzw. der Tradenten der Jesusüberlieferung zur Tora Israels, und es geht um die nochmals grundsätzlichere Frage nach der Verhältnisbestimmung von "Gesetz und Evangelium". (Vor allem von der Reformation geprägte) Exegeten, für die ein Antagonismus zwischen Gesetz und Evangelium vorweg feststeht, fällt es schwer, Herrenworte als Halacha zu bewerten bzw. auch nur eine größere Affinität Jesu zum jüdischen Gesetzesverständnis gelten zu lassen⁽⁴⁾. Der Erkenntnishorizont wird nicht zuletzt in einer auffälligen Weise von Identitätsängsten mitbestimmt. Nicht alle reflektieren diese so offen wie Ulrich Luz: "Erweist sich Jesus [...] als gesetzesfrommer Jude, [...] so steht es um das Recht von uns Heidenchristen, uns auf Jesus zu berufen, böse. Für das Christentum steht also in dieser Debatte seine eigene Existenz auf dem Spiel"⁽⁵⁾. Auf der anderen Seite stehen Wissenschaftler, die mit der Rechtstheologie Israels keine Schwierigkeiten haben⁽⁶⁾. Wer die Tora selbst als Evangelium zu begreifen gelernt hat⁽⁷⁾, wird nicht nur mit einem anderen Vorverständnis an Paulus herangehen⁽⁸⁾. Er kann auch leichten Herzens

(3) Vgl. zu dieser Problematik z.B. die Diskussionsbeiträge von K. MÜLLER, *Jesus und das jüdische Gesetz* (Hrsg. I. BROER) (Stuttgart 1992) *passim*: Der Judaist, der zugleich Neutestamentler ist, lehnt einerseits die Charakterisierung von Jesu Schwurverbot als Halacha mit einer — allerdings nicht unbedingt überzeugenden — lebenspraktischen Begründung ab: "als allgemein verbindliche Weisung hätte das Verbot Jesu zum Zusammenbruch des Gerichtswesens geführt (a.a.O., 134). Mk, 10,11 gilt ihm hingegen in "heinem gewissen Sinn" als "Halacha" zu Mal 2,14-16 (a.a.O., 144).

(4) Beispiele bei TAEGER, "Unterschied" 13-35.

(5) U. LUZ, "Jesus und die Tora", *EvErz* 34 (1982) 111-124, hier: 115.

(6) Sie müssen sich ihrerseits von H. Hübner die Kritik gefallen lassen, ihre Exegese beruhe "mehr auf einer bestimmten theologischen Grundüberzeugung [...] als auf eigentlicher exegetischer Detailarbeit" (H. HÜBNER, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition* [Göttingen 21986] 8).

(7) Vgl. G. BRAULIK, "Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora", *ZTK* 79 (1982) 127-160; wiederabgedruckt in: ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart 1988) 123-160.

(8) Vgl. G. BRAULIK, "Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium. Ein Beitrag zur

die sog. "Antithesen" der Bergpredigt als "endzeitliche Auslegung und Radikalisierung der Tora vom Sinai" ⁽⁹⁾ begreifen.

Für rechtlich akzentuierte Quellen der nachapostolischen Jh.e scheint sich mehr Konsens abzuzeichnen: Eine gewisse Analogie zwischen jüdischen und christlichen Rechtsquellen wird breit anerkannt. So kommt Michael Lattke — nach einem Abriß über den jüdischen Halacha-Begriff und einem Versuch um Abgrenzung eines betont gesetzeskritisch verstandenen Urchristentums vom Judentum — zu dem Schluß: "Die Kirchenordnungen als die zT. frühesten kirchenrechtlichen Sammlungen [...] führten auch ohne materiale Übernahme jüdischer H[alacha]-Traditionen zu einer teilweisen u. formalen Entsprechung des Christentums zum halachischen Judentum" ⁽¹⁰⁾. Wie man diese bewertet — für Lattke handelt es sich hier klar um einen Abfall von den Idealen Jesu — ist gemäß den kurz angedeuteten theologischen Vorentscheidungen eine andere Frage ⁽¹¹⁾. Viele tendieren nach Max Weber wohl dazu, die Entwicklung vor allem pragmatisch als notwendige Folge des Institutionalisierungsprozesses einer ursprünglich charismatischen Bewegung zu sehen.

Strittig ist auch das Ausmaß der zugestandenen Nähe. "A la différence de la littérature canonique juive, la littérature canonique chrétienne ne se présente pas comme un commentaire d'Écriture" ⁽¹²⁾. Daniel Vigne versucht auf diese Weise zu erklären, warum die Halacha — anders als die Midraschim — "n'a pas de correspondant exact dans la littérature chrétienne" ⁽¹³⁾. Die Mühe, seine These irgendwie zu belegen, hat er sich nicht gemacht. Aber er gibt wohl

Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie", *ThPh* 64 (1989) 321-333.

⁽⁹⁾ N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog* (Freiburg/Breisgau 1989) 119.

⁽¹⁰⁾ M. LATTKE, "Halachah", *RAC* 13 (1986) 372-402, hier: 396.

⁽¹¹⁾ So heißt es beispielsweise bei LATTKE, "Halachah", 396: "Sowohl in die Ethik als auch in die Sakramentenpraxis schlichen sich die die Freiheit des Evangeliums verknechtenden Werke des Gesetzes wieder ein". Im Hintergrund zeichnet sich ein ausgeprägt negativer Gesetzesbegriff Sohmscher Prägung und wohl auch manch traditionelles anti-jüdisches Vorurteil ab.

⁽¹²⁾ D. VIGNE, *Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne* (Paris 1992) 18; Anm. 2.

⁽¹³⁾ VIGNE, *Christ*, 18.

die Meinung vieler zeitgenössischer Theologen und Kanonisten wieder: Es gäbe zwar die von Lattke zugestandene "teilweise und formale Entsprechung"⁽¹⁴⁾ in der christlichen und jüdischen Rechtsentwicklung, aber auch eine wesentliche Differenz.

Nach einer bekannten rabbinischen Tradition besuchte Mose das Lehrhaus von Rabbi Akiva: Er trat ein, setzte sich in die achte Reihe — und verstand nichts. Und doch handelt es sich bei dem, was Mose zu hören bekam, nach rabbinischer Überzeugung um eine "Halacha des Mose vom Sinai"⁽¹⁵⁾. Das rabbinische Judentum hat seine Halacha zwar nur selten "direkt in der Tora verankert oder als Ableitung aus der Tora vorgestellt"⁽¹⁶⁾. Zugleich wurde aber jede Rechtsfortbildung konsequent im in der Moseerzählung narrativ vermittelten "dogmatischen" Sinn an die Tora rückgebunden.

Dagegen — so wohl die *communis opinio* — gehe es in der frühen kirchenrechtlichen Entwicklung im wesentlichen um eine Entfaltung der "lex nova" Jesu, bei der Umwelteinflüssen und soziologischen Notwendigkeiten natürlich eine wichtige Rolle zukam. Der Verrechtlichungsprozeß wird heute auch von evangelischen Kirchenrechtlern kaum mehr in den Fußstapfen Rudolf Sohms als "im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche"⁽¹⁷⁾, als "unnötiges", "den Geist der Kirche" tötendes Resultat von "Kleinglauben"⁽¹⁸⁾ verstanden. Für Erik Wolf, einen ökumenisch engagierten Autor, gilt schließlich nicht nur: "Rechte Kirche hat Kirchenrecht"⁽¹⁹⁾. Er weiß dieses auch biblisch zu fundieren⁽²⁰⁾. Die katholische und orthodoxe Kanonistik hat überhaupt ein traditionell unverkrampftes Verhältnis zur Verrechtlichung des Christentums. Die Bibel als solche gilt ihr prinzipiell als "die älteste Quelle des Kirchenrechts"⁽²¹⁾.

⁽¹⁴⁾ Vgl. LATTKE, "Halachah", 396.

⁽¹⁵⁾ Vgl. bMen 29b: Text, Übersetzung und Interpretation bei P. LENHARDT — P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Rabbi Akiva — Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament* (ANTZ 1; Berlin 1987) 318-329.

⁽¹⁶⁾ I. BROER, "Einführung", *Jesus und das jüdische Gesetz* (Hrsg. I. BROER) (Stuttgart 1992) 11 (unter Berufung auf K. Müller).

⁽¹⁷⁾ R. SOHM, *Kirchenrecht. I Die geschichtlichen Grundlagen* (Leipzig 1892) x (Vorrede).

⁽¹⁸⁾ SOHM, *Kirchenrecht*, 162.

⁽¹⁹⁾ E. WOLF, *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis* (Frankfurt 1961) v (Vorwort).

⁽²⁰⁾ Vgl. z.B. WOLF, *Handbuch*, VI.

⁽²¹⁾ W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts I* (Wien 21960) 105.

Doch auch für Willibald M. Plöchl, den katholischen Verfasser einer noch heute gängigen mehrbändigen "Geschichte des Kirchenrechts", stand zugleich fest: "Daß den Rechtssätzen des Alten Testaments nur subsidiäre Bedeutung zukommt, wurde schon vom Apostelkonzil in Jerusalem (50) ausdrücklich erklärt" (22). Abgesehen davon, daß sich heute wohl kaum mehr ein Exeget in derart ungeschützter Weise auf das "Apostelkonzil" berufen würde: Den rechtlichen Vorrang des Zweiten (Neuen) Testaments bekräftigen immer noch viele in Plöchelscher Manier. Für Otto Heggelbacher stellen "die Glaubens- und Sittenlehren des Neuen Testamentes [...] direkt oder wenigstens indirekt die echte und in erster Linie kompetente Quelle des kanonischen Rechts dar" (23). Dagegen seien "die Anordnungen des Alten Testamentes im liturgischen und juristischen Bereich [...] von der Christenheit zum größten Teile als außer Kraft gesetzt betrachtet worden" (24). Sofern in der weiteren Entwicklung dennoch darauf zurückgegriffen wurde, sei dies als "Rückfall" zu betrachten: "Es blieb jedoch, von den Zeiten des Völkerapostels Paulus angefangen, immer schwer, den Menschen die teilweise Hinfälligkeit des mosaischen Gesetzes zu erklären" (25).

Heggelbacher hat dem zuletzt zitierten Stoßseufzer in einer Anmerkung einen Verweis auf die *Apostolischen Konstitutionen* (in der Folge: CA), eine Kirchenordnung vom ausgehenden 4. Jh., beigelegt: "In den *Constitutiones Apostolorum* 6,17 [...] wird die Forderung des Gesetzes angeführt: *kai ho Nomos legei*" (26). Hier wollte Heggelbacher offenbar die Unverständigkeit jener Menschen illustrieren, die die (angebliche) Abrogation der Tora nicht begreifen.

Eine neue deutschsprachige Rechtsgeschichte, die die Prämissen Heggelbachers gründlich in Frage stellt, wird gemeinsam mit Richard Potz und Peter E. Pieler gerade erarbeitet: Daß die Tora jedenfalls den grundlegenden Ausgangspunkt aller christlicher Rechtsbildung darstellt, wurde von Ludwig Buisson bereits in den 60er-

(22) PLÖCHL, *Geschichte*, 105.

(23) O. HEGGELBACHER, *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa* 325 (Freiburg/Schweiz 1974) 2.

(24) HEGGELBACHER, *Geschichte*, 1.

(25) HEGGELBACHER, *Geschichte*, 1.

(26) HEGGELBACHER, *Geschichte*, 1, Anm. 2. — Hier wären eine Fülle weiterer Belegstellen aus den CA zu ergänzen: vgl. E. M. SYNEK, "Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht...". Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen (KuR 21; Wien 1997) 27-28; 33-68.

Jahren überzeugend dargelegt⁽²⁷⁾. Analog zum Väter-Dictum von der "ecclesia ab Abel" wäre es durchwegs angemessen, von einem Kirchenrecht "a Mose" zu sprechen.

In der Folge soll nicht die Diskussion um die theologische Wertung des kirchenrechtlichen Erbes der Tora fortgeführt werden. Dieser Beitrag hat sich aufbauend auf einer bereits vorliegenden Studie zum Gesetzesbegriff der CA ein bescheideneres Ziel gesetzt⁽²⁸⁾. Ich versuche zu zeigen, daß in den CA eine (geschichtswirksame) frühe kirchliche Rechtssammlung alle drei eingangs benannten Analogie-Kriterien zu den jüdischen Rechtsquellen erfüllt:

1) die von Lattke für die frühen kanonischen Sammlungen insgesamt als gegeben akzeptierten formalen Parallelen zur jüdischen Halacha;

2) den von Vigne in der christlichen kanonischen Literatur vermißten Schriftbezug, näherhin: eine explizite Rückbindung der Kirchenordnung an die Tora;

3) die von Petuchowski für das Decretum Gratiani bzw. das Corpus Iuris Canonici, die ihm prinzipiell als analogiefähig für den Talmud erschienen, vermißte zeitliche Nähe.

(27) L. BUISSON, "Die Entstehung des Kirchenrechts", *ZSRG.K* 83 (1966) 1-175. Im Detail ist diese Abhandlung allerdings als überholt anzusehen. Buisson geht von einem rabbinisch geprägten "Main-stream"-Judentum zur Zeit Jesu aus. Diesem sei Jesus als "schriftgelehrter Rabbi" (a.a.O., 29) einerseits methodisch sehr nahestanden, andererseits sei er inhaltlich in wesentlichen Punkten zu ganz anderen Ergebnissen gekommen. Das Bemühen, signifikante Abweichungen Jesu von im Einzelfall schwer datierbaren rabbinischen Entscheidungen festzustellen, ist auch in der bibelwissenschaftlichen Literatur beliebt. — Demgegenüber wurden von judaistischer Seite in den letzten Jahren die Prämissen dieses Verfahrens aus den Angeln gehoben. Das rabbinische Judentum im eigentlichen Sinn existierte zur Zeit Jesu noch nicht. Seine Konsolidierung erfolgte zeitlich parallel zu der des Christentums. Vgl. z.B. A. WASSERSTEIN, "Die Hellenisierung des Frühjudentums. Die Rabbinen und die griechische Philosophie", *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik* (Hrsg. W. SCHLUCHTER) (Frankfurt/Main 1985) 281-316. — Bildlich gesprochen: In der — mißverständlich von christlichen Autoren oft als "zwischen-testamentlich" bezeichneten — jüdischen "Übergangszeit" wuchsen aus dem gemeinsamen "Wurzelstock" des Ersten (Alten) Testaments zunächst eine Reihe unterschiedlicher "Zweige". Zwei verdickten sich parallel zu "Stämmen" von getrennten, durch die gemeinsame Wurzel aber auch unwiderruflich verbundenen neuen "Bäumen".

(28) Vgl. SYNEK, *Gesetz*, passim.

1. Formale Parallelen

a. Kompilatorischer Charakter

Wie bei den Talmudim handelt es sich auch bei den *CA* um eine Kompilation⁽²⁹⁾. In die *CA* sind drei frühe Kirchenordnungen eingegangen, "von denen jede für sich eine literarische Einheit bildet, dazu in geringem Ausmaß auch andere Texte unterschiedlicher Provenienz"⁽³⁰⁾. Das Material wurde auf acht Bücher verteilt, das Sammelwerk also als Oktateuch organisiert. Die ersten sechs Bücher der *CA* basieren auf der in einen syrischen Kontext verweisenden, ursprünglich aber dennoch griechisch verfaßten *Didaskalia* (in der Folge: *Didasc*) aus dem 3. Jh.⁽³¹⁾. Der erste Teil des *siebenten Buches der CA* verarbeitet die *Didache* (in der Folge: *Did*), die in der Regel zwischen ca. 100 und 150 angesetzt wird⁽³²⁾. Ihrer "Zwei-

⁽²⁹⁾ Eine Neue Ed. wurde von M. METZGER, *Les constitutions apostoliques* 1-3 (SC 320/329/336; Paris 1985/1986/1987) vorgelegt. Vgl. daneben aber auch nachwievor F.-X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I* (Paderborn 1905; Nachdruck: Turin 1959), der sich um eine (allerdings verbesserungsbedürftige) Konkordanz zur *Didaskalia* (siehe näherhin Anm. 31) — einer der Hauptquellen der *CA* — bemühte.

⁽³⁰⁾ B. STEIMER, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* (BZNW 63; Berlin 1992) 117.

⁽³¹⁾ Vgl. zum Forschungsstand STEIMER, *Vertex Traditionis*, 49-59. Der gr. Text ist bis auf winzige Fragmente nur in der Bearbeitung der *CA* erhalten. Vgl. J. V. BARTLETT, "Fragments of the *Didascalia Apostolorum* in Greek", *JTS* 18 (1917) 301-309. Textvergleiche mit Hilfe der alten syr. und der ebenfalls nur fragmentarisch erhaltenen alten lat. Übers. enthalten also immer einen gewissen Unsicherheitsfaktor. — Für die syr. Rezension der *Didasc* vgl. zuletzt A. VÖÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac* (CSCO.S 175/176/179/180; Louvain 1979); eine ältere dt. Übers. bieten H. ACHELIS — J. FLEMMING, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts 2. Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt* (TU N.F. 10/2; Leipzig 1904). Für die lat. Rezension siehe R. H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum. The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments* (Norwich 1969, Nachdruck = Oxford 1929) und E. TIDNER, *Didascalia Apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae: versiones latinae* (TU 75; Berlin 1963) 1-103.

⁽³²⁾ Zum Forschungsstand siehe insbes. K. NIEDERWIMMER, *Die Didache* (KAV 1; Göttingen ²1993), *passim*, sowie STEIMER, *Vertex Traditionis*, 10-27; desweiteren F. E. VOKES, "Life and Order in an Early Church: the *Didache*", *ANRW II* 27,1 (Berlin 1993) 209-232; C. MORESCHINI — E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina 1. Da Paolo all'età costantiniana* (Brescia 1995) 193-196. Es liegen

Wege-Lehre“ liegt vielleicht eine jüdische Schrift zu Grunde⁽³³⁾. Für das *achte Buch* der *CA* bildet eine hinsichtlich ihrer Entstehung noch immer nicht wirklich enträtselte, meistens *Traditio Apostolica* (*des Hippolyt*) benannte Kirchenordnung⁽³⁴⁾ den Basistext. Ge-

zwei neuere Ed.en und neben der Übers. im Kommentar von NIEDERWIMMER auch weitere Übertragungen ins Deutsche vor: vgl. vor allem W. RORDORF – A. TUILIER, *La Doctrine des Douze Apôtres (Didache)* (SC 248; Paris 1978); K. WENGST, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet* (SUC 2; Darmstadt 1984) 3-100 (mit dt. Übers.). Die zweisprachige Ausgabe von G. SCHÖLLGEN (FC 1; Freiburg/Breisgau 1991) 13-139, folgt dem SC-Text.

⁽³³⁾ Allerdings könnte es sich bei der „Zweiwegelehre“ sehr wohl auch um eine Schrift handeln, die von der Jesusbewegung selbst in jener frühen Zeit hervorgebracht wurde, als diese noch ganz ins Judentum eingebettet war: so auch A. FELDTKELLER, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum* (NTOA 25; Freiburg/Schweiz 1993) 132-135.

⁽³⁴⁾ Die traditionelle Bezeichnung *Traditio Apostolica* (*TA*) wird hier mit Steimer beibehalten, da sie das im dt. Sprachraum eingebürgerte „Kürzel“ darstellt. Eine Entscheidung in der strittigen Frage der Zulässigkeit der Verknüpfung der *TA* mit dem Namen Hippolyts v. Rom ist damit nicht intendiert und für die in diesem Beitrag behandelten Fragestellungen auch nicht besonders wichtig. Vgl. zum Forschungsstand, insbes. auch hinsichtlich der komplizierten Überlieferungsgeschichte dieses Dokumentes STEIMER, *Vertex Traditionis*, 28-48; A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne* (Paris 1992) 361-394 (beide mit umfassendem Verzeichnis von Quellen und Sekundärliteratur); MORESCHINI – NORELLI, *Storia*, 197-199; M. METZGER, „Nouvelles perspectives pour la prétendue *Tradition Apostolique*“, *EO* 5 (1988) 241-259; ders., „Enquêtes autour de la prétendue *Tradition Apostolique*“, *EO* 9 (1992) 7-36; ergänzend: ders., „A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition Apostolique*“, *RevSR* 66 (1992) 249-261. — Alle drei Autoren kritisieren nicht nur die hypothetische Hippolytzuschreibung, sondern vor allem auch den oft naiven Umgang mit dem *Versuch* einer Rekonstruktion des Urtextes durch Botte „comme s'il s'agissait d'une simple édition de texte“ (FAIVRE, *Fraternité*, 379). Der Vorwurf eines Versuchs der „rétroversion“ (FAIVRE, *Fraternité*, 508) trifft auch die letzte, auf der Textrekonstruktion von Botte (1963) aufbauende, zweisprachige Ausgabe (FC 1; Freiburg/Breisgau 1991), die W. GEERLINGS verantwortet. Vgl. daher neben der Textausgabe von B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (LQF 39; Münster 1989 = 5. von A. GARHARDS unter Mitarbeit von S. FELBECKER überarbeitete Auflage) und Geerlings auch die Synopse von J.-M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte. Documents et études* (Rom 1970).

wöhnlich wird ins 3. Jh. datiert. Zuletzt hat Adalbert Keller als direkte Vorlage des Kompilators allerdings eine Rezension aus dem 4. Jh. vermutet⁽³⁵⁾.

Die vom Redaktor bearbeiteten Texteinheiten galten diesem bereits insofern als "kanonisch", als er auf eine durchgehende thematische Neuordnung der Stoffe verzichtete. Im Unterschied zu den jüngeren byzantinischen Kanones-Sammlungen⁽³⁶⁾ oder auch Gratians Decretum wurden überlieferte Texteinheiten aneinandergereiht, auch wenn dies systematische Unebenheiten zur Folge hatte.

b. *Integration divergierender Traditionselemente*

Traditionen unterschiedlichster Herkunft wurden so integriert, daß eine Synthese entstand, die darauf verzichtet, Spannungselemente konsequent zu beseitigen. Bearbeitungen, die inhaltliche Veränderungen nicht scheuten, sind in den *CA* zwar deutlich nachzuweisen. Dennoch wurden inhaltliche Spannungen oft nicht ausgeglichen⁽³⁷⁾. Weder — im Einzelfall natürlich nicht immer ausschließbare — redaktionelle Schlamperei noch die Annahme eines Redaktorenkollektivs⁽³⁸⁾ können diesen (scheinbaren) Widerspruch hinreichend erklären. Es scheint vielmehr so, daß die Kirchenordnung — wenngleich weniger offenkundig als die Talmudim — gezielt den Raum für eine gewisse Vielfalt offenhalten sollte.

Die *CA*⁽³⁹⁾ und ihre jüdischen "Verwandten" hatten ein gemeinsames Vorbild für diese Art der Zusammenstellung von Rechtstoffen, die seit der neuzeitlichen "Erfindung" kodifizierten Rechts kontinentaleuropäischem Rechtsbewußtsein weitgehend fremd ge-

⁽³⁵⁾ Vgl. A. KELLER, *Entwicklungstendenzen kirchlichen Lebens in den "Apostolischen Konstitutionen"* (Augsburg 1997; ich danke Adalbert Keller herzlich für die Überlassung des noch ungedruckten Manuskripts).

⁽³⁶⁾ Vgl. P. E. PIELER, "Die Rechtsliteratur", *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* (Hrsg. L. J. ENGELS – H. HOFMANN) (Wiesbaden 1997) 565-599, hier: 589-590.

⁽³⁷⁾ Vgl. SYNEK, *Gesetz*, 97-99.

⁽³⁸⁾ Vgl. M. METZGER, "Constitutions apostoliques par Clément", *RDC* 32 (1982) 130-144, hier: 143-144; ders., *SC* 320, 52-54.

⁽³⁹⁾ Dies gilt auch für viele jüngere kirchliche Rechtssammlungen: Die Ostkirchen kennen bis heute kein im neuzeitlichen Sinn kodifiziertes Recht. Die in ihren Rechtssammlungen zusammengestellten "heiligen Kanones" unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Provenienz erweisen sich in manchen Fragen als kaum weniger divergent als die in den Talmudim versammelten rabbinischen Rechtsauffassungen.

worden ist. "Die Mannigfaltigkeit der Halakha hat somit ihren Grund in der Qualität der Tora als einer Weisung, die selber verschiedenen Auslegungen Raum schafft, einen Raum, der von Menschen mit unterschiedlichen Erfahrungen unter den Bedingungen sich wandelnder Zeitumstände durchmessen werden soll" (40). Was Hans-Jürgen Becker in Auseinandersetzung mit rabbinischen Materialien ausgeführt hat, läßt sich problemlos auf die *CA* übertragen. Frank Crüsemann hat in seiner Studie zur Tora sehr schön herausgearbeitet, daß im biblischen Kanon "das Neben- und Miteinander von Texten, die einander an nicht unwichtigen Punkten direkt widersprechen, als Teile der einen kanonischen Urkunde [...] auf so etwas wie 'Toleranz' [führt]. Gottes Wille ist nicht ein mehr oder weniger geschlossenes System, nicht ein Prinzip der Integration vieler Wahrheiten in eine Einheit. Er umschließt einander Ausschließendes. Und das nicht nur im Nebeneinander der Gegenwart, sondern in ihr ist gleichzeitig gültig, was ganz unterschiedlichen Zeiten und Perioden entstammt. Der Kanon, der mit der Tora entsteht, funktioniert durch die unterschiedlichen Zeiten hindurch nur deshalb als bleibende Grundlage, weil er immer wieder verschiedenste Situationen und Herausforderungen erschließt und deuten hilft" (41).

c. Verschränkung von *Halacha* und *Haggada*

Eine weitere Parallele zwischen den *CA* und den Talmudim liegt in der literarischen Ausgestaltung. Besonders im letzten, *achten Buch* enthält die Kirchenordnung durchwegs formal als Rechtssätze ausgestaltete Weisungen. Dies gilt vor allem für die sogenannten *Apostolischen Kanones* (in der Folge: *CanAp*), deren ursprüngliche Zugehörigkeit zu den *CA* lange umstritten war, heute aber durchwegs anerkannt wird (42). Weite Passagen der *CA* sind dagegen das, was

(40) H.-J. BECKER, *Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Matthäus 23,1-12* (ANTZ 4; Berlin 1990) 64.

(41) F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München 1992) 407.

(42) Vgl. zur Diskussion etwa G. BARDY, "Canons Apostoliques", *DDC* 2 (1937) 1288-1295; für den heutigen Forschungsstand: P. NAUTIN, "Apostolic Canons", *EECh* 1 (1992) 62; STEIMER, *Vertex Traditionis*, 87-94. Zunächst vorsichtig blieb G. SCHÖLLGEN, "Apostolische Kanones", *LThK* 1 (1993) 870-871; doch auch er optierte letztendlich für den authentischen Charakter der *CanAp*. In seinem Artikel "Apostolische Konstitutio-

man heute gemeinhin als Paränese bezeichnet. Daneben stehen zahlreiche Liturgieformulare, schließlich auch Segens- und Fluchformeln. Eingebunden ist dies alles in apokryphen Erzählstoff, der ein "apostolisches" Szenarium skizziert. Die — nach neuzeitlichen Kriterien — im strengen Sinn "rechtliche" Substanz bildet also nur einen Teil ihrer Ausführungen. Genauso findet man in den Talmudim neben Halacha Haggada — "Anekdoten, Legenden, Theologie, Astronomie, Gleichnisse, Anatomie, Medizinkunde, Reiseberichte, Psychologie, (nichtgesetzliche) Bibelexegese usw." ⁽⁴³⁾.

Um Kirchenordnungen wie Talmudim als Rechtsquellen gerecht zu werden, wird man sich vor neuzeitlichen Engführungen hüten müssen. Solche haben freilich in der Genusbestimmung vor allem der Vorgängerquellen der CA immer wieder durchgeschlagen. Die berechnete Kritik der naiven Betrachtung patristischer Kirchenordnungen als Kompendien "geltenden Kirchenrechts" ⁽⁴⁴⁾ verführte immer wieder zu einer antagonistischen Sicht von Kirchenrechtsquelle und "pastoraler Mahn- und Lehrschrift" ⁽⁴⁵⁾. Han-Rhinow ging in ihrer Gattungsbestimmung der *Did* sogar so weit, zu sagen: Die *Did* sei "'vom Ziel der Darstellung her' 'kein kirchenrechtliches... Dokument'. Sie will gemeindeordnend und praxisnah sein" ⁽⁴⁶⁾.

Eine starke "Verschränkung von Paränese und Recht" ⁽⁴⁷⁾ ist zwar in der heutigen weltlichen Legistik genauso wenig denkbar wie

nen", *LThK* 1 (1993) 872-873, setzt Schöllgen die Zusammengehörigkeit voraus. — Eventuell ist auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß — wie in der Antike durchwegs üblich — das authentische Exemplar der CA schlechthin nie existierte. Es könnten bereits im Prozeß von Komposition und erster Verbreitung Varianten entstanden sein. Vgl. allgemein R. J. STARR, "The Circulation of Literary Texts in the Roman World", *CQ* 37 (1987) 213-223; speziell zu den *CanAp* SYNEK, *Gesetz*, 26.

⁽⁴³⁾ J. J. PETUCHOWSKI, "Talmud", *Lexikon* (Hrsg. PETUCHOWSKI – THOMA) 395-400; hier: 398.

⁽⁴⁴⁾ So z.B. die Vorstellung von PLÖCHL, *Geschichte*, 107.

⁽⁴⁵⁾ So hinsichtlich der *Didasc* G. SCHÖLLGEN, "Die literarische Gattung der syrischen Didaskalie", *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature* (Hrsg. H. J. W. DRIJVERS u.a.) (OCA 229; Rom 1987) 149-159, hier: 159.

⁽⁴⁶⁾ J. A. HAN-RHINOW, *Die frühchristlichen Kirchenordnungen und ihr Amtsverständnis als Beitrag zur ökumenischen Diskussion um das Lima Dokument* (München 1991) 81 (unter Berufung auf Stempel und Niederwimmer).

⁽⁴⁷⁾ STEIMER, *Vertex Traditionis*, 285-286.

die "haggadische" Vernetzung normativer Stoffe. Sie tritt auch bei der Formulierung religiöser Rechte immer mehr zurück. Vergleicht man die Kirchenordnungen allgemein und die CA im speziellen mit anderen (spät)antiken, aber auch noch mittelalterlichen und neuzeitlichen Rechtsquellen, so erweist sich der Versuch, zwischen Paränese⁽⁴⁸⁾ und Recht im strengen Sinn zu scheiden, jedoch als wenig hilfreich. Nicht zuletzt neuzeitliche weltliche Gesetzgeber haben immer wieder gern und ausgiebig "gepredigt"! Umgekehrt wurde bereits die Mosetora — jedenfalls in Deuteronomium — zu einem guten Teil als Paränese gestaltet: Wie Georg Braulik in seinem Kommentar festgehalten hat, "betrachtet sich" das Buch Deuteronomium "selbst als die 'Unterweisung' (Tora) des Mose [...] Denn in seinen Reden lehrt Mose ganz Israel unmittelbar vor seinem Einzug ins Verheißungsland, wie es dort als Gottesvolk — wir würden besser sagen: als von Jahwe geformte Gesellschaft — leben soll. So wird Israel im Ursprung als *Lerngemeinde* konzipiert⁽⁴⁹⁾. Diese Gesellschaft kommt aus dem Hören auf das Wort Gottes zum Glauben (z.B. 6,1-3) und Lieben (z.B. 6,4)⁽⁵⁰⁾"⁽⁵¹⁾.

Eine adäquatere Beschreibung des Literargenus "Kirchenordnung" bietet Bruno Steimer, der sich in seiner Dissertation als letzter intensiv mit der Gattung Kirchenordnung auseinandergesetzt hat. Er spricht von "paränetischem Recht"⁽⁵²⁾. Die Formulierung wurde vom Bibelwissenschaftler Klaus Berger geborgt⁽⁵³⁾. Daß sich ein zunächst für biblisches Recht geprägter Begriff gut übertragen läßt, deutet — wie schon die in Abschn. 1.b. besprochene Neigung zu Widerspruchstolleranz — auf den gemeinsamen Wurzelboden

⁽⁴⁸⁾ Zum Paränesebegriff siehe zuletzt umfassend W. POPKES, *Paränese und Neues Testament* (SBS 168; Stuttgart 1996) (mit umfassendem Literaturverzeichnis); zum normativen Charakter frühchristlicher Paränese insbes. a.a.O., 169-177.

⁽⁴⁹⁾ Dem korreliert auch eines der in den CA verwendeten Kirchenbilder: "didaskaleion" (vgl. CA 8.31.3) — Schule, Lehrhaus — entspricht dem hebr. "bet ha-midrash", einem gängigen Synonym für "Synagoge",

⁽⁵⁰⁾ Vgl. zum mehrfachen Anknüpfen an Dtn 6,4 durch die CA das Bibelstellenregister bei METZGER, *Les constitutions apostoliques* 3, 324; CA 2.6.15; CA 6.20.10; CA 6.23.1; CA 7.47.50.

⁽⁵¹⁾ G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17* (NEB.AT 15; Würzburg 1986) 14.

⁽⁵²⁾ Vgl. STEIMER, *Vertex Traditionis*, 285-286.

⁽⁵³⁾ K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg 1984) 123.

von jüdischen und christlichen Rechtsquellen hin. Mit der Tora teilen die *CA* wie die Talmudim eine Tendenz, normativ und narrativ akzentuierte Stoffe ineinanderfließen zu lassen. Damit scheint die für rabbinische Quellen übliche Differenzierung in *Halacha* und *Haggada* ⁽⁵⁴⁾ den *CA* zweifelsohne angemessener als Versuche, in "Recht" und "Paränese" zu splitten.

d. Zuordnung von Rechtsstoffen an Traditionszeugen

Bei der Quellenbeschreibung wurde in Abschn. 1.c. mit dem Stichwort "apostolisches Szenarium" ein weiterer Punkt formaler Näher zwischen den *CA* und den Talmudim kurz angedeutet. Hier wie dort ordnen die Redaktoren Rechtsstoffe Traditionszeugen zu. Als zentrale Traditionszeugen der *CA* wollen seitens des Redaktors die Apostel verstanden werden. Diese sind es, so verdeutlicht der Einschub *CA* 2.55, die in der heilsgeschichtlichen Epoche nach Christi Passion um den Willen Gottes wissen und ihn bekanntmachen: "Wir, die wir für würdig erachtet wurden, Zeugen seiner Gegenwart (*tēs parusias autou*) zu sein, zusammen mit Jakobus, dem Bruder des Herrn und den übrigen zweiundsiebzig Jüngern und den sieben Diakonen, wir haben aus dem Mund unseres Herrn Jesus Christus gehört und als genau Wissende sagen wir, was der Wille Gottes ist".

Vergleichbares gilt auch für eine Reihe anderer früher kirchlicher Rechtssammlungen. Aus diesen ist für die hier zu behandelnde Fragestellung die ebenfalls ins 4. Jh. verweisende, sog. *Constitutio ecclesiastica apostolorum* (in der Folge: *CEA*) ⁽⁵⁵⁾ besonders herauszustellen. Diese Schrift schreibt nicht nur bestimmte Regelungen ein-

⁽⁵⁴⁾ Zur Rückbindung normativer Entscheidungen an die Tora vgl. Abschn. 3.

⁽⁵⁵⁾ In dt. Arbeiten werden die *CEA* oft auch "Apostolische Kirchenordnung" genannt. Zu den Überschriftentraditionen einerseits und der verwirrenden Vielfalt von Bezeichnungen für die Kirchenordnung in der Forschung des 19. und 20. Jh.s vgl. zuletzt STEIMER, *Vertex Traditionis*, 60-71, der den Forschungsstand für die Einleitungsfragen zusammengefaßt hat. Der ursprüngliche Titel dürfte am ehesten "*kanones ekklesiastikoi tōn hagiōn apostolōn*" gelautet haben. — Es liegen zwei alte Ed.en vor, die kaum voneinander abweichen: F. X. FUNK, *Doctrina duodecim apostolorum. Canones apostolorum ecclesiastici ac reliquiae doctrinae de duabus viis expositiones veteres* (Tübingen 1887) 50-73, und T. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung*. Teil 1: Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jahrhunderts (SGKA.E 3,1; Paderborn 1914) 12-34.

zelen Aposteln zu — eine Technik, die auch im *achten Buch der CA* zur Anwendung kommt. Der letzte Teil der *CEA*, der die Frage von Frauenämtern abhandelt, ist regelrecht als Diskussion zwischen mehreren JüngerInnen Jesu gestaltet. Damit ist die Nähe zu rabbinischen Quellen besonders auffällig.

In den letzten Jahren setzte sich eine kritische Sicht der "pseudoapostolischen Kirchenordnungen" als "Fälschungen"⁽⁵⁶⁾ weitgehend durch. Zuletzt wurde dieses Verdikt wieder von Georg Schöllgen bekräftigt. In unserem Zusammenhang kann die Angemessenheit der Wertung einer "apostolischen" (oder rabbinischen!) Fiktion offenbleiben. Es ist aber jedenfalls einmal mehr auf der Konvergenz von christlichen und zeitgenössischen jüdischen Quellen zu insistieren. Das *genus* der Pseudepigraphie scheint in beiden Kontexten eine geradezu "klassische" Weise, "de dire le droit"⁽⁵⁷⁾.

Vordergründig läßt sich die in der Einleitung bereits zitierte Geschichte von Mose, der im Lehrhaus des Rabbi Akiva eine für ihn unverständliche "Halacha des Mose" zu hören bekommt, leicht auf das kanonische Recht übertragen: Die Apostel hätten auf einer der Kanones formulierenden Synoden bzw. bei der Unterweisung im kanonischen Recht wohl oft rein gar nichts verstanden. Und dennoch ist es "die Überzeugung der Kirche in allen Jahrhunderten und das Selbstverständnis aller Christengemeinden nach allen Spaltungen gewesen, die Kirche der Apostel — *ecclesia apostolica* — zu sein. Das sollte und soll jeweils in umfassenden Sinn gelten, nämlich in dem, daß die spätere Kirche in Lehre und Bekenntnis, aber auch in Ordnung und Verfassung mit der Kirche der apostolischen Zeit als der normierenden Protokirche identisch ist"⁽⁵⁸⁾. Jene, die in der Spätantike den grundlegenden Bestand kanonischen Rechts formulierten, handelten nicht minder in der Überzeugung, "apostolische Tradition" festzuschreiben, als die Rabbinen ihre Halacha und Haggada mit der "Tora des Mose" identifizierten⁽⁵⁹⁾.

⁽⁵⁶⁾ Vgl. G. SCHÖLLGEN, "Pseudoapostolizität und Schriftgebrauch in den ersten Kirchenordnungen. Anmerkungen zur Begründung des Kirchenrechts", *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum* (Fs. E. Dassmann [Hrsg. G. SCHÖLLGEN – C. SCHOLTEN]; JAC.E. Bd. 23; Münster 1996) 96-121, hier: 97.

⁽⁵⁷⁾ METZGER, *Les constitutions apostoliques* 1, 48.

⁽⁵⁸⁾ Vgl. N. BROX, "Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung", *Kairos* 12 (1970) 113-140, hier: 113.

⁽⁵⁹⁾ Vgl. zum jüdischen "Dogma" von der — nicht abgeschlossenen

Wie hinsichtlich der in Abschn. 1.b. und c. besprochenen Aspekte ist auch hier der gemeinsame Wurzelgrund im Ersten (Alten) Testament in Erinnerung zu rufen. Die fiktive Rückführung von Rechtsstoffen auf Mose, von Psalmen auf David, etc. ist ja ein bereits innerbiblischer Vorgang. Er wurde auch in den Apokryphen der jüdischen Übergangszeit — insbesondere in der beliebten Testamentenliteratur — weitergeführt und findet seine Fortsetzung in der Verbindung von Halacha mit dem Namen der Apostel wie berühmter Rabbinen der Frühzeit.

e. *Rückbindung geschichtswirksamer Rechtsentwicklung an einen denkwürdigen Synodalvorgang*

In den *CA* spielen die Apostel allerdings nicht nur ganz allgemein eine Rolle, die der in der jüdischen Tradition den frühen Rabbinen zugeschriebenen Position⁽⁶⁰⁾ vergleichbar erscheint. Die Autorität der Weisungen wird in den *CA* (wie auch schon in der *Didasc*) mit einer Apostelversammlung begründet. Der Redaktor läßt dort den Zwölferkreis und Paulus gemeinsam mit verschiedenen anderen maßgeblichen Traditionszeugen, insbesondere dem Herrenbruder Jakobus und Klemens als "Sekretär"⁽⁶¹⁾, versammelt sein. Formal präsentieren sich die *CA* als eine Art Synodalschreiben der Apostel. Vor allem im Rahmen der *CanAp*, die einen Appendix zu den acht Büchern der *CA* bilden, werden auch Konzilskanones regelrecht rückdatiert⁽⁶²⁾. Als direktes Modell für die Zusammenstellung der

und letztlich auch nie abschließbaren — "mündlichen Tora" P. SCHÄFER, "Das 'Dogma' von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum", *Studien zur Geschichte und Theologie im rabbinischen Judentum* (Hrsg. P. SCHÄFER) (AGJU 15; Leiden 1978) 153-197; zusammenfassend: J.J. PETUCHOWSKI, "Offenbarung", *Lexikon* (Hrsg. PETUCHOWSKI – THOMA) 267-272, hier: 268-269.

⁽⁶⁰⁾ Vgl. zu den Anfängen rabbinischer Traditionsbildung G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München ⁸1992, neubearbeitete Aufl.) 14-15.

⁽⁶¹⁾ Die *CA* zählen daher auch zur ps.-klementinischen Literatur: vgl. zu letzterer den Überblick bei J. HOFMANN, *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche* (TThSt 54; Trier 1992) 24-69, sowie ergänzend D. JASPER, "Inveni in canonibus apostolorum ... Zu einer mittelalterlichen Fälschung auf Papst Clemens I.", *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter* (Fs. H. Fuhrmann; [Hrsg. H. MORDEK] Tübingen 1991) 201-213.

⁽⁶²⁾ Vgl. SYNEK, *Gesetz*, 73-76.

übernommenen Stoffe diene wohl die zeitgenössische Synodaltätigkeit. Wie unlängst Hermann Josef Sieben herausstellte⁽⁶³⁾, wird zwar der Begriff "Apostelkonzil" noch nicht explizit gebraucht. Doch davon abgesehen projiziert der Redaktor sehr deutlich das synodale Modell von Rechtsfindung in die kirchliche Frühzeit⁽⁶⁴⁾.

Die fiktive Rückbindung geschichtswirksamer Rechtsentwicklung an einen denkwürdigen Synodalvorgang gleichsam in der "Geburtsstunde" des zu ordnenden Gemeinwesens entspricht aber auch der Verankerung wichtiger Grundsatzentscheidungen des rabbinischen Judentums in der sog. "Großen Synode" bzw. in den sog. Synoden von Javne⁽⁶⁵⁾ und Uscha⁽⁶⁶⁾.

2. Torabezug

a. *Anleitung zur Ausrichtung des Lebens an der Tora*

Mittels Analyse des Gesetzesbegriffes der CA⁽⁶⁷⁾ kann gezeigt werden, daß in den CA eine christliche Quelle auch dem Kriterium Daniel Vignes für ein "correspondant exact" zur Halacha sehr nahe kommt. Die CA zeichnen sich durch einen ausgeprägten Tora-Bezug aus. "Nomos", "Gesetz" gehört (zusammen mit stammverwandten Termini) zu den meist verwendeten Vokabeln der Kirchenordnung⁽⁶⁸⁾. Der Begriff wird dem Sprachgebrauch Israels

⁽⁶³⁾ Vgl. H.-J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (KoGe.U; Paderborn 1996) 5.

⁽⁶⁴⁾ Zum Grundsätzlichen BROX, "Altkirchliche Formen", *passim* (weiterführende Literatur bei STEIMER, *Vertex Traditionis*). Zu den sog. neutestamentlichen Pseudepigrapha siehe auch den im dortigen umfassenden Literaturverzeichnis nicht aufscheinenden Beitrag von P. HOFRICHTER, "Strukturdebatte im Namen des Apostels. Zur Abhängigkeit der Pastoralbriefe untereinander und vom ersten Petrusbrief", *Anfänge der Theologie. XAPICTEION* (Fs. J. B. Bauer; [Hrsg. N. BROX u.a.] Graz 1987) 101-116.

⁽⁶⁵⁾ Wie zuletzt wieder Stemberger deutlich gemacht hat, handelt es sich bei letzterer um eine reine Fiktion: vgl. G. STEMBERGER, "Javne und der Kanon", ders., *Zum Problem des biblischen Kanons* (JBTh 3; Neukirchen-Vluyn 1988) 163-174, hier: 163 (mit Literatur).

⁽⁶⁶⁾ Vgl. G. STEMBERGER, "Stammt das synodale Element der Kirche aus der Synagoge?", *Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklungen und Probleme* (Hrsg. W. BRANDMÜLLER) (Donauwörth 1977) 7-26.

⁽⁶⁷⁾ Vgl. SYNEK, *Gesetz*, *passim*.

⁽⁶⁸⁾ Vgl. die Zusammenstellung aller Belege bei SYNEK, *Gesetz*, 27-28; zur Analyse: 33 *passim*.

seit der Fixierung des Pentateuchs entsprechend formal für letzteren verwendet. In diesem Sinn kann er auch durch Mose⁽⁶⁹⁾ respektive die fünf Bücher des Mose⁽⁷⁰⁾ ersetzt werden. Zugleich steht “*nomos*” für die hier enthaltene materiell-rechtliche Substanz, die ausdrücklich bekräftigt wird. CA 6.19 ff, wo die Frage nach dem (inhaltlich) verbindlichen “*nomos*” systematisch abgeklärt wird, stellt in matthäischer Tradition definitiv fest: Christus hat dem Gesetz (des Mose) nicht abrogiert (*katelysen*) (CA 6.19.3). Er, der Gesetzgeber (*nomothetēs*), bringt vielmehr die authentische Interpretation der “alten” Mosetora⁽⁷¹⁾, die konsequent auf das Liebesgebot⁽⁷²⁾ hin ausgelegt wird. Dieses bildet auch den Schlüssel zur “*lex nova*” (Joh 13,34), die mit dem bereits im (Ersten) Alten Testament greifbaren Hauptgebot — als Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe — zusammengeschaut wird⁽⁷³⁾. Eine etwaige “*nomothesia kainē*” wird dagegen im Rekurs auf 1 Kor 14,33 explizit als umstürzlerisch zurückgewiesen⁽⁷⁴⁾.

Wie die Propheten (und “Schriften”) in der kanonischen Gestalt des Ersten (Alten) Testaments der Bewahrung und Aktualisierung von Tora verpflichtet sind, sollen die CA als “apostolische Lehre (*didaskalia*)” gemeinsam mit dem (kanonisch gewordenen) apostolischen Schrifttum des Zweiten (Neuen) Testaments die Rück-

⁽⁶⁹⁾ Vgl. u.a. die Leseordnung in CA 2.57.5. Besonders deutlich wird die Gleichsetzung auch dort, wo Torazitate eingeführt (z.B. CA 1.1.4; 1.1.5) werden oder, wie in CA 6.23.6, “Gesetz” und “Mose” einen *Parallelismus membrorum* bilden.

⁽⁷⁰⁾ So im Kanonverzeichnis (CA 8.47.85).

⁽⁷¹⁾ Zur Frage des Gesetzgebers vgl. SYNEK, *Gesetz*, 69-70. Die Zuordnung des Titels “Gesetzgeber” pendelt zwischen Mose, Christus und dem Vater. Wirkt durch den Gesetzgeber Mose Christus, so wirkt durch den Gesetzgeber Christus letztendlich der Vater. — Für die Vorstellung endzeitlicher Torainterpretation durch den Messias respektive Gott selbst im rabbinischen Judentum siehe P. SCHÄFER, “Die Torah der messianischen Zeit”, ders., *Studien*, 198-213, hier: 203-207.

⁽⁷²⁾ Vgl. zu letzterem z.B. H.-W. KUHN, “Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt”, *Vom Urchristentum zu Jesus* (Fs. J. Gnllka; [Hrsg. H. FRANKEMÖLLE – K. KERTELGE] Freiburg 1989) 194-230; zur johanneischen Konzeption: J. AUGENSTEIN, *Das Liebesgebot im Johannevangelium und in den Johannesbriefen* (BWANT 7.F, 14; Stuttgart 1993) (beide mit weiterführender Literatur).

⁽⁷³⁾ Vgl. CA 6.23.1; CA 7.2.1 ff.

⁽⁷⁴⁾ Vgl. CA 8.46.12.

koppelung von Tora und Evangelium verbürgen. Wie sehr der Kompilator hinter der Konzeption seines Werkes als aktualisierendem Kommentar zur (schriftlichen) Tora steht, verdeutlicht der Einschub aus einer Collage aus Schriftzitaten (Dtn 6,7 bzw. Dtn 11,19 i.V.m. Num 1,7-8 bzw. Ps 1,2) in den Grundtext der *Didasc* in *CA* 1.4.2: Es geht in der gesamten Kirchenordnung um eine "apostolisch" verbürgte Anleitung zur Ausrichtung des ganzen Lebens der Christusgläubigen an der Tora. Diese wird verstanden als Hinführung zu einer der menschlichen Natur entsprechenden Existenzweise, die letztendlich die Abkehr von Fremd- zugunsten von Selbstbestimmtheit⁽⁷⁵⁾ impliziert. So wie Tora und Evangelium konvergieren in der theologischen Konzeption der *CA* Schöpfungs- und Erlösungsordnung.

b. *Situationsgebundene Weiterentwicklung von Stoffen der Tora*

Das den Aposteln zugeschriebene Wissen um den durch Christus authentisch bezeugten Willen Gottes ist — anders als in den apokryphen Offenbarungsschriften — keine Geheimlehre. Es stellt sich vielmehr als ein auf einem vergleichsweise nachvollziehbaren Weg in Auseinandersetzung mit den Heiligen Schriften Israels errungenes Wissen dar. *CA* 6.12 machen in der Nacherzählung der in Apg 15 geschilderten Ereignisse den Weg plastisch, wie die Halacha im Licht des Christusereignisses zustandekommt: Konkrete Probleme der Kirchenordnung stehen an. Aus dem Studium von Tora und Propheten einerseits und dem Hinhören auf den aktuell wirkenden Heiligen Geist wird die mit apostolischer Autorität vertretene Lösung als "schriftgemäß" qualifiziert.

Aber selbstverständlich stehen für den Kompilator in wichtigen Fragen wie dem Beschneidungsverzicht und der Abwehr von Teilen der Reinheits- und Speisetora die Ergebnisse des "Schriftbeweises" längst als Traditionsgut fest. Gerade hier zeigt sich eine weitere Gemeinsamkeit der *CA* mit der jüdischen Halacha. So hält Karlheinz Müller ernüchternd fest: "Halacha entsteht eben nicht aus einer schlichten Kommentierung des *Textes* der Tora, sondern aus der situationsgebundenen Weiterentwicklung von deren *Stoffen*, — sei es in Übereinstimmung mit dem Wortlaut der Tora oder nicht" ⁽⁷⁶⁾.

⁽⁷⁵⁾ SYNEK, *Gesetz*, 58-63.

⁽⁷⁶⁾ MÜLLER, "Beobachtungen" 105-134; hier: 108.

c. *Bekräftigung der prinzipiellen Toratreue*

Die fiktive Projektion des kirchlichen Rechts auf die Jerusalemer Apostelversammlung impliziert also nicht die Idee eines “neuen Sinai”. Sie setzt vielmehr — genauso wie die rabbinischen Quellen — eine Verankerung der Urkunde von Gottes Willen in der Zeit des Mose am Sinai voraus. M.a.W.: was der Kompilator mittels der Pseudepigraphie als kirchliches Recht durchzusetzen versucht, ist nach der theologischen Konzeption der *CA* als Fortschreibung der Tora und nicht als Toraersatz zu verstehen.

Für die — in heutiger Sprache — je notwendige Rechtsfortbildung fanden die Rabbinen die Rechtfertigung in der Tora selbst. Dtn 30,12 — “die Tora ist nicht im Himmel” — wurde dahingehend ausgelegt, daß sie in die Hände der Menschen gegeben ist. Sie kann (und muß) immer weiter fortgeschrieben werden. Dabei enthält die (schriftliche) Tora selbst das Prinzip, daß im Fall von Dissens über die rechte Auslegung respektive Fortschreibung die Mehrheit entscheidet (vgl. Ex 23,2)⁽⁷⁷⁾. Gott selber habe sich verpflichtet, sich dem Urteil der Mehrheit zu beugen. Die Überzeugung davon, daß Gott seine Tora den Menschen ausliefert, wurde in Mt 16,19; 18,18 für die und von der christlichen Gemeinde rezipiert⁽⁷⁸⁾. Das Beschneidungsgebot — bzw. in den *CA*: Verbot — und der Umgang mit den Niddah-Vorschriften sind ein gutes Beispiel dafür, daß die *CA* und die Talmudim hinsichtlich der Anpassung der schriftlichen Tora an die aktuellen Verhältnisse in vielen Fragen zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen kommen.

Im Detail läuft auch die theoretische Rechtfertigung der Rechtsfortbildung unterschiedlich. Das rabbinische Judentum läßt wertende Differenzierungen innerhalb der (schriftlichen) Tora — zumindest verbal — gerade nicht zu: Die *CA* können abgelehnte Einzelgebote dagegen als “unnütze Erfindungen törichter (*mōrōn*)⁽⁷⁹⁾ Menschen” (*CA* 6.27.7) abkanzeln. Unter diese wird z.B. ein Teil

(77) Vgl. bBM 59b. Text, Übersetzung und Interpretation bei LENHARDT – VON DER OSTEN-SACKEN, *Texte*, 98-120; zur implizierten Skepsis gegenüber “Himmelsstimmen” auch: A. GUTTMANN, “The Significance of Miracles for Talmudic Judaism”, *HUCA* 20 (1979) 363-406.

(78) Zu den Logien vom “Binden und Lösen”, d.h. “Verbieten und Erlauben” vgl. zuletzt M. LIMBECK, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament* (Darmstadt 1997) 140-145.

(79) Beachte die zweifache Konnotation “töricht”/“gottlos”.

der traditionellen Reinheitsvorschriften subsummiert. Außerdem behalten sie die Differenzierung der *Didasc* zwischen dem verbindlichen "*nomos*" (der Tora) einerseits und sekundären, nach den Ereignissen rund um das goldene Kalb⁽⁸⁰⁾ erlassenen, Vorschriften Gottes andererseits bei. Letztere werden allerdings vom — regelmäßig im Singular und oft ohne Artikel gebrauchten — "*nomos*" mit ganz wenigen Ausnahmen terminologisch streng geschieden. Die Tora selbst steht also gerade nicht in Frage. Somit bleibt der Ausgangspunkt — prinzipielle Toratreue — bei aller Unterschiedlichkeit für die *CA* wie für die Talmudim allemal derselbe. Im übrigen wurde die negative Bewertung der sekundären Zusätze zum ursprünglichen Gesetz wenn schon nicht ganz aufgegeben, in den *CA* gegenüber der *Didasc* doch auffällig zurückgenommen: Die *CA* billigen ihnen nicht nur eine pädagogische respektive therapeutische Dimension zu. Auch die Frage ihrer Weitergeltung findet eine differenziertere Antwort: "Denn als Christus — Messias — gekommen, hat der Sohn Gottes das Gesetz ratifiziert und erfüllt (*kyrōsas eplērōsen*), den Ergänzungen aber hat er abrogiert, und wenn nicht allen, so doch den besonders belastenden; dieses [das Gesetz] hat er approbiert (*bebaiōsas*), jenen [den sekundären Zusätzen] aber abrogiert (*pausas*); und die Selbstmächtigkeit (*to autexousion*⁽⁸¹⁾) der Menschen hat er als freie wiederhergestellt" (*CA* 6.22.1)⁽⁸²⁾.

d. *Terminologische Konvergenz von "didaskalia" und "talmud"/ "gemar"*

Schließlich ist herauszuheben, daß die bislang dargelegten Konvergenzen zwischen *CA* und Talmudim eine Fortsetzung auf der terminologischen Ebene finden. Die in der apostolischen Fiktion (siehe oben, Abschn. 2) plakativ als "apostolische Überlieferung" qualifizierte Kirchenordnung wird vom Kompilator mehrfach als "*didaskalia*"⁽⁸³⁾ bezeichnet. Ins Hebräische gewendet, hieße diese vom

⁽⁸⁰⁾ Breit ausgeführt wird die Exodustradition in *CA* 6.20 im Rahmen der systematischen Reflexion des verbindlichen Gesetzes.

⁽⁸¹⁾ Letztere ist nach dem Symbolon in *CA* 6.11 Eigenschaft der Seele (*CA* 6.11.7).

⁽⁸²⁾ Ähnlich nochmals *CA* 6.22.5: "Der Gesetzgeber selbst ist die Erfüllung (*plērōma*) des Gesetzes geworden, nicht durch Aufhebung des Naturgesetzes (*ouk anelōn ton physikon nomon*), sondern indem er durch die *deuterōsis* den *epeisakta* abrogiert hat (*pausas*), wenn auch nicht allen".

⁽⁸³⁾ Außer im Präskript des ersten Buches ("*akusate didaskalian ha-*

Didaskalisten übernommene “Leseanleitung” “*talmud*”! Stemberger steckt ausgehend von der klassischen Talmud-Einleitung von Strack die Bedeutungen von “Talmud” ab: “‘Studium’ (als theoretische Tätigkeit im Gegensatz zu *ma’ase*, ‘Handeln’, Ausüben der Gebote), aber auch ‘Belehrung, Lehre’ (so schon Qumran: 4QpNah II,8), v.a. die aus der Bibel kommende Belehrung und somit auch [der] Schriftbeweis. [...] Da *limmad* somit auch ‘etwas aus der Bibel ableiten’ bedeutet, ist Talmud gelegentlich mit Midrasch austauschbar. Talmud kann aber auch die gesamte traditionelle ‘Lehre’ bedeuten, v.a. die durch Auslegung von M[iischna] gewonnene Lehre der Amoräer, die Bibel und M[iischna] gegenübergestellt wird (z.B. Qid 30a). So definiert auch Scherira (ISG L.51): ‘Talmud ist die Weisheit der frühen Lehrer, die darin die Gründe der M[iischna] auslegen’⁽⁸⁴⁾. Das aramäische Äquivalent für “*talmud*” ist “*gemar*” (Gemara). Traditionell wird damit die talmudische Diskussion bereits “kanonischer” Traditionen (vor allem aus der Mischna) bezeichnet.

Der Klammerbegriff für die rabbinische und die kirchliche Aktualisierung respektive Auslegung der Tora ist also prinzipiell derselbe. Bereits Matthäus verwendete “*didaskō*” im Sinn von Auslegung respektive Aktualisierung der Tora⁽⁸⁵⁾. Genauso dürfte der in den CA verarbeiteten *Did* — die Bezeichnung als “*didachē*” scheint ursprünglich zu sein — dieses Verständnis zugrunde liegen⁽⁸⁶⁾.

gian”) findet sich der Terminus “*didaskalia*” in der Titulatio des ersten Buches (“*katholikē didaskalia peri laikōn*”), auf die auch eine Lesart von CA 1.10.4 (“*katholikē didaskalia peri laikōn tetelesthai*”) rekurrier; die CA selbst sind außerdem jedenfalls in CA 6.14.1 und CA 6.18.11 im Blick. — Weitere Belegstellen bei SYNEK, *Gesetz*, 77-78.

⁽⁸⁴⁾ STEMBERGER, *Einleitung*, 167-168.

⁽⁸⁵⁾ Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Mattäus*, T. 1, (EKKNT I/1; Zürich-Köln 1985) 181-183; LENHARDT – OSTEN-SACKEN, *Texte*, 216 ff.

⁽⁸⁶⁾ Die Bedeutung “militärische Dienstvorschrift” (“*he stratotikē didachē*”) (so A. ADAM, “Erwägungen zur Herkunft der Didache”, *ZKG* 68 [1957] 1-47, hier: 37, Anm. 115, der seinerseits wieder auf das *WGPU*, 1, 371, verwiesen hat) drängt sich dagegen nicht auf. Auch die Umschreibung als “Kirchenbuch für die so eben missionierten Gemeinden” (ADAM, “Erwägungen”, 37) bzw. als “*regula vitae christianae*” (NIEDERWIMMER, *Didache*, 13 ff; 81, Anm. 6) erfaßt diese spezifische Nuance nicht. Schon gar nicht kann ich NIEDERWIMMER, *Didache*, 82, folgen, wenn er in den Fußstapfen von RORDORF – TULIER, *La Doctrine des Douze Apôtres*, 16.17, kategorisch behauptet, für das Verständnis der Schrift sei der Titel irrelevant:

3. Zeitliche Nähe

a. *Redaktion im 4. Jh.*

Nun bleibt noch das zeitliche Kriterium zu präzisieren. Die oft als "Jerusalemener Talmud" bezeichnete palästinensische Sammlung wurde wohl Anfang des 5. Jh.s abgeschlossen, erhielt aber bereits im 4. Jh. ihre entscheidende Prägung⁽⁸⁷⁾. Bei den *CA* handelt es sich um eine apostolische Fiktion vom ausgehenden 4. Jh. Eine detaillierte Analyse theologischer Formulierungen und liturgischer Institutionen, u.a. des Festkalenders, führt Marcel Metzger, der die jüngste Edition verantwortet und somit wohl derzeit der intimste Kenner der *CA* ist, zu einer bestechend präzisen Datierung: Metzger setzt die Endredaktion der *CA* um ca. 380 an⁽⁸⁸⁾. Aus theologischen Gründen meint er desweiteren, daß die *CA* entweder knapp vor dem zweiten ökumenischen Konzil (Konstantinopel 381) oder kurz danach entstanden sein müssen⁽⁸⁹⁾. Im zweiten Fall hätten sie in Protesthaltung gegen die am Konzil vertretene Theologie ein bewußt an-

"Didache" (respektive "*didachē tōn dodeka apostolōn*", "*didachē kyriou tōn dōdeka apostolōn tois ethesin*") scheint ganz im Gegenteil sehr deutlich eine — vermutlich aus der zugrundeliegenden Zweiwegelehre übernommene — "Leseanleitung" (so bereits Harnack und Knopf) zu sein. — Für die in der *Did* verarbeitete "Zweiwegelehre" wurden verschiedene Herkunftshypothesen aufgestellt, die — ohne, daß das klar ausgesprochen würde — ebenfalls etwas mit Toraauslegung zu tun haben. Dies gilt insbesondere für die beliebte Zuordnung zur Proselytenunterweisung (zuletzt wieder W. REBELL, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter* [München 1992] 275). Der Bezug zur Toraauslegung ergibt sich allerdings auch bereits aus der Textgestalt selbst: Der gesamte Text, der über weite Teile eine Dekalogexegese ist, knüpft an Dtn 6,4-5 an (vgl. das Prooimion der *Did* par *Barn* 19). — Ähnliches gilt schließlich für den mit der *Did* über die "Zweiwegelehre", die in beiden Schriften verarbeitet wird, verwandten Barnabasbrief: Auch hier verdichtet der Versuch der Herkunftsbestimmung — zuletzt hat sich wieder WENGST, *Didache*, 122, für die Herkunft von *Barn* 2-16 aus dem "Schulbetrieb" ausgesprochen — die Interpretation des Grunddukts der Schrift als Toraauslegung.

⁽⁸⁷⁾ Vgl. STEMBERGER, *Einleitung*, 173-174; ders., *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius* (München 1987) 230-236. — Der im heutigen orthodoxen Judentum vorrangig als verbindlich erachtete "Babylonische" Talmud wurde etwa ein Jh. später redigiert, wobei auch mit jüngeren Zusätzen zu rechnen ist.

⁽⁸⁸⁾ Vgl. METZGER, *Les constitutions apostoliques 1*, 57-62.

⁽⁸⁹⁾ Vgl. *Ibid.*, 59-60.

deres Konzept vertreten. Er betont in diesem Zusammenhang vor allem die Differenz in der Pneumatologie⁽⁹⁰⁾. Dabei geht er allerdings nicht auf die in den letzten Jahren heftig diskutierte Frage ein, inwiefern die pneumatologischen Zusätze im sog. nizäno-constantinopolitanischen Symbolon überhaupt mit der Synode von 381 zu tun haben⁽⁹¹⁾. Da die Datierung der *CA* um 380 aber nicht allein an dieser Frage hängt und auch in etwa der *communis opinio*⁽⁹²⁾ entspricht, braucht das Problem hier nicht weiter verfolgt zu werden. Der Versuch einer Frühdatierung in die ersten Regierungsjahre von Valens (364-367) in der Dissertation von Smith⁽⁹³⁾ wurde nicht rezipiert. Eher noch ist mit einer etwas späteren Fertigstellung zu rechnen. So setzt Adalbert Keller, der sich zuletzt in seiner Habilitationsschrift zu den *CA* breit mit den Einleitungsfragen beschäftigt hat, die Kirchenordnung vorsichtig zwischen 375/400 an.

b. Parallelen zur Periodisierung der jüdischen Geschichte

Auch wenn die *CA* allem Anschein nach etwas früher vollendet wurden als der palästinensische Talmud, die Parallelen zur üblichen

⁽⁹⁰⁾ Vgl. näherhin M. METZGER, "La théologie des Constitutions apostoliques par Clément: la doctrine sur le Saint-Esprit; conclusion et hypothèses", *RevSR* 57 (1983) 273-294.

⁽⁹¹⁾ Vgl. zuletzt L. ABRAMOWSKI, "Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?", *ThPh* 67 (1992) 481-513, und die Replik von A. M. RITTER, "Noch einmal: 'Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?'", *ThPh* 68 (1993) 553-560.

⁽⁹²⁾ Vgl. zustimmend zu Metzger die Rezension von T. A. KOPECEK, "Les Constitutions Apostoliques", *JThS* 38 (1987) 208-211; 39 (1988) 611-618, hier vor allem: 211. HOFMANN, *Vater*, 31, datiert wie J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'église en occident du IIe au VIe siècle* (ICA) (Paris 1985) 21, ebenfalls um 380. In der Neuauflage seiner Kirchenrechtsgeschichte werden die *CA* "vers 400" angesetzt: J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain [IVe-Ve siècle]* (Paris 1958/1989) 45. STEIMER, *Vertex Traditionis*, 121-122, grenzt die mögliche Abfassungszeit auf Grund der bisherigen Forschung auf 375-400 ein. FAIVRE, *Fraternité*, 368, gibt als *communis opinio* für die Entstehungszeit die Zeit zwischen 380/400 an; H. KRAFT, "Apostolische Konstitutionen", *LexMA* 1 (1980) 793, und P. NAUTIN, "Apostolic Constitutions", *EEch* 1 (1992) 62-63, das ausgehende 4. Jh.; SCHÖLLGEN, "Apostolische Konstitutionen", 873, die letzten beiden Jahrzehnte des 4. Jh.s.

⁽⁹³⁾ Vgl. J. D. SMITH III, *The Ignatian Long Recension and Communities in Fourth Century Syrian Antioch* (Harvard 1985) 88-89; 138.

Periodisierung der jüdischen Geschichte bleiben augenscheinlich: Die Zeit der Apostel — die fiktiven Autoren der *CA* — und der nach den Suzessionslisten von ihnen eingesetzten ersten Bischöfe korreliert der Epoche der Tannaiten, der “Meister der später als autoritativ betrachteten, mündlich durch ständige Wiederholung weitergegebenen Lehre”⁽⁹⁴⁾. Die *CA* als schriftliche Sammlung und Kommentierung älteren, auf die Apostel zurückgeführten Traditionsgutes entspricht ziemlich genau der vom frühen 3. Jh. bis ca. 500 angesetzten Epoche der Amoräer. Letztere haben die tannaitische Lehre⁽⁹⁵⁾ kommentiert. Ihre durch Auslegung der Mischna gewonnene Lehre wird Bibel und Mischna — ähnlich wie die Kirchenordnung Tora und Evangelium — gegenübergestellt⁽⁹⁶⁾.

4. Direkte Einflüsse?

Wäre Jakob J. Petuchowski mit den frühen kanonischen Sammlungen vertraut gewesen, so darf unterstellt werden, hätte er der Rede vom “christlichen Talmud” vermutlich zugestimmt. Immerhin stellte sich dem jüdischen Theologen und Liturgiewissenschaftler sogar Gratians “Decretum” als analogiefähig dar. Wie unter Abschn. 1 aufzuzeigen versucht wurde, sind die formalen Parallelen zwischen den *CA* und den Talmudim noch wesentlich ausgeprägter. Dazu kommt die unter Abschn. 2 behandelte große Nähe auf der theologischen Ebene: Die untersuchte Kirchenordnung wird — wie die rabbinische Halacha — ausdrücklich auf die Tora rückbezogen, auch wenn viele rechtliche Entscheidungen zunächst einmal nicht direkt aus der Tora abgeleitet wurden, und in einigen Fällen deren Wortlaut “neutral” von außen betrachtet sogar deutlich widersprechen.

Dennoch wurde bewußt darauf verzichtet, einen direkten Konnex zwischen der amoräischen Bewegung und dem Redaktor der *CA* anzudeuten. Die Frage, ob das Werden der Talmudim und die in den *CA* gespiegelte christliche Parallelentwicklung auch ein Zeugnis für Kontakte zwischen Kirche und Synagoge darstellen, liegt auf einer anderen als der bislang untersuchten Konvergenzebene. “Wie weit es sich [bei jüdisch-Christlichen Parallelentwicklungen auf dem

⁽⁹⁴⁾ STEMBERGER, *Einleitung*, 17.

⁽⁹⁵⁾ Ibid.

⁽⁹⁶⁾ Ibid., 168.

Gebiet des Gesetzes] um unabhängige Parallelerscheinungen gehandelt hat und ob und wie weit man von Wechselwirkungen reden kann" (97), harrt, wie Petuchowski zurecht herausgestellt hat, erst der Aufarbeitung durch die moderne Wissenschaft.

a. *Durchlässige Grenzen zwischen Kirche und Synagoge in Antiocheia*

Der mutmaßliche Entstehungsort, jedenfalls aber der Bezugspunkt der *CA* ist Antiocheia am Orontes. Im 4. Jh. gab es hier einen vor allem durch Johannes Chrysostomos gut bezeugten Trend unter Christinnen, sich an der synagogalen Praxis zu orientieren (98). Die *CA* geben indirekt davon Zeugnis. Hoher argumentativer Aufwand wird in die Legitimierung des Beschneidungsverzichts und der Aufgabe von Teilen der Speisegebote und der Niddah-Vorschriften gesetzt (99). Grenzgängerinnen zwischen Kirche und Synagoge werden gemäßregelt: Der Redaktor sah sich bemüht, die *communicatio in sacris* mit Juden genauso ausdrücklich zu untersagen wie die Teilnahme an paganen Riten (100). Antiocheia war zwar eine primär griechisch geprägte Stadt. Sie hatte aber eine bedeutende jüdische Gemeinde und wahrscheinlich mehrere Synagogen (101). Vor allem jüdische Feste scheinen eine große Anziehungskraft auch auf Menschen ausgeübt zu haben, die keine "gebürtigen" Juden waren.

Um das "Jüdische" am antiochenischen Christentum (102) des 4. Jh.s zu erklären, braucht man also nicht unbedingt "judenchristliche" (103) Einflüsse in dem Sinn zu bemühen, daß Konvertiten ihr

(97) Vgl. PETUCHOWSKI, "Kirchenväter", 214.

(98) Vgl. R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century* (Berkeley 1983).

(99) Vgl. SYNEK, *Gesetz*, 42-58.

(100) Vgl. bes. *CA* 2.61-62; *CA* 5.10.2; *CA* 5.11-12; *CA* 8.47.70-71; sowie die Mahnung, sich von Opferfleisch zu enthalten, in *CA* 7.21. — Weitere Belegstellen für die Teilnahme von Christen an paganen und jüdischen Riten bei T. KLAUSER, "Fest", *RAC* 7 (1989) 747-766, hier: 764-765.

(101) Vgl. G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton 1961) 447 ff. Für eine Synagoge im antiochenischen Vorort Daphne vgl. Johannes Chrysostomos, *Adv. Jud.* 1.6; WILKEN, *John Chrysostom*, 37.

(102) Vgl. den Buchtitel von N. LOHFINK, *Das Jüdische am Christentum* (Freiburg/Breisgau 1987).

(103) Zur Problematik dieses vielfach konnotierten Begriffs vgl. zuletzt den ausgezeichneten Beitrag von W. KINZING, "'Non-Separation': Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century", *VigChr* 45 (1991) 27-53.

jüdisches Erbe in die christliche Gemeinde einbrachten⁽¹⁰⁴⁾. Die Grenzen zwischen Kirche und Synagoge (und natürlich auch der paganen Welt) waren in der Praxis des 4. Jh.s offenbar noch um einiges durchlässiger, als es führenden Theologen beider Seiten lieb war. Gute Kontakte zwischen Juden, "Heiden" und Christen lassen sich in völlig unpolemischen Kontexten nachweisen. Als hilfreicher Indikator erweist sich das hervorragend dokumentierte Beziehungsnetz des paganen Rhetors Libanios. Dieser berühmte Antiochener stand nicht nur in guten Kontakten zu Kaiser Julian, für dessen pagane Renaissance er große Sympathie hegte. Libanios korrespondierte auch mit führenden Repräsentanten des Judentums und dürfte den Sohn eines jüdischen Patriarchen zu seinen Schülern gezählt haben⁽¹⁰⁵⁾. Genauso scheint ihm die Christin Anthusa, die Mutter von Johannes Chrysostomos, ihren Sohn als Schüler anvertraut zu haben⁽¹⁰⁶⁾.

b. "Griechische" Prägung mutmaßlicher jüdischer Einflüsse

Auf dem skizzierten Hintergrund ist es wenig verwunderlich, daß sich in den CA mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit christliche Bearbeitungen ursprünglich jüdischer Gebetsformulare nachweisen lassen⁽¹⁰⁷⁾. Es gibt natürlich auch keinen plausiblen Grund, analoge Rezeptionsvorgänge auf der rechtlichen Ebene auszuschließen, wenn sie im liturgischen Bereich offenbar stattgefunden haben⁽¹⁰⁸⁾. So wäre es im Prinzip ohne weiteres denkbar, daß eine christliche

⁽¹⁰⁴⁾ Daß im 4. Jh. Juden in größerer Zahl zum Christentum konvertiert wären, ist nicht positiv zu belegen.

⁽¹⁰⁵⁾ Vgl. Libanios, ep. 1098; dazu STEMBERGER, *Juden*, 206-208.

⁽¹⁰⁶⁾ Vgl. Sokrates, h.e. 6.3.1; von diesem abhängig auch Sozomenos, h.e. 8.2.1. — A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* (Paris 1959) 409-410, bezweifelt diese Tradition allerdings.

⁽¹⁰⁷⁾ Dies gilt insbesondere für die Benediktionen des siebenten Buches der CA. Vgl. dazu D. A. FIENSY, *Prayers Alleged to Be Jewish. An Examination of the Constitutiones Apostolorum* (Brown Judaic Studies 65; Chico 1985); weitere Hinweise auf liturgische Spezifika im syrischen Raum, die möglicherweise auf jüdische Einflüsse hindeuten, hat zuletzt G. A. M. ROUWHORST, "Jewish Liturgical Traditions in Early Syrian Christianity", *VigChr* 51 (1997) 72-93, zusammengestellt; siehe auch: ders., "The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach", *QL* 77 (1996) 152-173.

⁽¹⁰⁸⁾ SMITH III, *Long Recension*, 138, deutet die CA sogar insgesamt als Versuch, der liturgischen Herausforderung (liturgical challenge) der Synagoge zu begegnen.

Rechtstheologie in bewußter Auseinandersetzung mit einschlägigen jüdischen Konzepten entwickelt wurde. Allerdings ist bei solchen Überlegungen insofern Vorsicht geboten, als positive Belege für direkte Einflüsse fehlen. Dies gilt umso mehr, als das antiochenische Judentum selbst kaum stärker rabbinisch geprägt war. Eine direkte Verbindung zwischen der zu den Talmudim führenden amoräischen Bewegung und der Kompilation der *CA* ist wenig realistisch. Eher noch kann man sich vorstellen, daß der Redaktor der *CA* indirekt mit rabbinischem Gedankengut in Berührung gekommen war. So mochten z.B. palästinensische Juden, die wie die Briefpartner von Libanios Kontakte mit der antiochenischen Metropole hatten, durchwegs als Mittelsleute fungieren. Auf eine "griechische" Prägung mutmaßlicher jüdischer Einflüsse könnten inhaltliche Parallelen hinweisen.

Der Redaktor der *CA* erweist sich als einer rational orientierten theologischen Schule verpflichtet⁽¹⁰⁹⁾. Nicht nur die Vorstellung eines dem Menschen inhärenten "*nomos physikos*" hat Vorgänger bei jüdischen Autoren, die Anleihen bei den griechischen Ansätzen zu Naturrechtskonzeptionen gemacht haben⁽¹¹⁰⁾. Auch die Relecture von Geboten, deren (Fort)geltung — jedenfalls im Literalsinn — abgewiesen wird⁽¹¹¹⁾, könnte in der Tradition jüdischer Theologie ste-

⁽¹⁰⁹⁾ Vgl. SYNEK, *Gesetz*, 58-63.

⁽¹¹⁰⁾ Vgl. zuletzt M. BOCKMUEHL, "Natural Law in the Second Temple Judaism", *VT* 45 (1995) 19-44 (mit Belegstellen und Verweisen auf ältere Literatur); desweiteren: H. KOESTER, "NOMOS PHYSEOS. The Concept of Natural Law in Greek Thought", *Religions in Antiquity*. (Fs. E. R. Goodenough; [Hrsg. J. NEUSNER] SHR 14; Leiden 1968) 215-241. In einer Anmerkung zur Konzeption von Philo v. Alexandria verweist BOCKMUEHL, "Natural Law", 41, Anm. 60, ausdrücklich auf deren mögliche Verwandtschaft zum Konzept der *CA*.

⁽¹¹¹⁾ Speisegebote sowie die mit dem Bluttabu, Pollution und der Berührung eines Toten verknüpften Vorstellungen kultischer Unreinheit können "vernünftig" hinterfragt werden. So werden in den *CA* prinzipiell die mit der Menses verknüpften Reinheitsvorschriften abgelehnt. Nur das Verbot von Geschlechtsverkehr mit einer Menstruierenden bleibt als vom Gesetz untersagt aufrecht (*CA* 6.28.8). — Diese Differenzierung erscheint nur auf den ersten Blick als inkonsequent: Innerhalb einer auf Kinderzeugung hin orientierten Sexualethik sind grundsätzlich jene sexuellen Beziehungen "tabu", die keine legitimen Kinder versprechen (vgl. *CA* 6.28). Damit besteht aber — anders als bei traditionellen Waschungen nach dem Geschlechtsverkehr, im Zusammenhang mit Regel, Pollution oder Berührung eines Toten — ein Begründungszusammenhang!

hen: Eine Gruppe stärker hellenistisch geprägter rabbinischer Theologen erwartete für die messianische Zeit die Modifikation einzelner Toragebote (insbesondere Reinheitsgebote)⁽¹¹²⁾. Schäfer vermutet, daß die Vorstellung endzeitlicher Änderungen in der Tora in “eben den Kreisen zu suchen ist, die sich mit der Erforschung der Gründe der Torah beschäftigt haben”⁽¹¹³⁾.

c. *Gemeinsame Basis für Parallelentwicklungen*

Die in den CA faßbare Parallelentwicklung zum palästinensischen Talmud ließe sich aber durchwegs auch auf Grund der gemeinsamen Basis von Juden- und Christentum erklären. In Abschn. 1. und 2. wurde wiederholt auf den gemeinsamen Wurzelboden von Christentum und rabbinischem Judentum hingewiesen. Neben der (schriftlichen) Tora (im weiteren Sinn der Bibel Israels) sind hellenistische Umwelteinflüsse in einer Institutionalisierungsphase zu benennen⁽¹¹⁴⁾. Formale Gemeinsamkeiten wie Kompilation und Traditionszeugenzuweisung weisen auf das gemeinsame biblische Erbe zurück. Warum sollte es nicht aufbauend auf einer gemeinsam ererbten Basis auch weitgehend unabhängig voneinander zu formal vergleichbaren Entwicklungen kommen? Warum sollte es ausgeschlossen sein, daß sich Christen ohne spezifischen Anstoß “von außen” in der Tradition des Matthäusevangeliums an der Rechtstheologie der Tora orientieren?

5. Facit

a. *Jüdisch-christliche Wechselwirkungen bei der Entstehung von Rechtskorpora sind plausibel, aber nicht bewiesen*

Daß sich das Phänomen eines “christlichen Talmuds” auch ohne direkte Rezeptionsvorgänge zwischen jüdischen und christlichen Gemeinden erklären ließe, schließt solche natürlich nicht aus. Im liturgischen Bereich wurden jüdische Einflüsse bereits mit großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen. Für die Ausbildung der jüdischen und christlichen Rechtssammlungen sind Wechselwirkungen nicht minder plausibel, doch muß die Frage leider mangels Beweisen wei-

⁽¹¹²⁾ Vgl. SCHÄFER, “Torah”, 209-213.

⁽¹¹³⁾ Ibid., 212.

⁽¹¹⁴⁾ Vgl. auch PETUCHOWSKI, “Kirchenväter”, 214.

terhin offenbleiben. Sofern eine abschließende Antwort überhaupt möglich sein sollte, setzt sie jedenfalls noch intensive fächerübergreifende Forschungsarbeiten für die Antike Rechtsgeschichte voraus.

b. *Mehrere Möglichkeiten zur Erklärung der jüdisch-christlichen Parallelentwicklung*

Dabei müßte abgesehen von den zwei bisher hauptsächlich ins Auge gefaßten Szenarien — christliche Rezeption jüdischer Entwicklung oder unabhängige Parallelentwicklungen auf einem gemeinsamen Wurzelboden — wohl noch eine dritte Möglichkeit ins Auge gefaßt werden: Die Kompilation der *CA* ist jünger als die Zusammenstellung der Mischna. Sie wurden aber allem Anschein nach etwas früher abgeschlossen als der palästinensische Talmud. Sofern in der Ausbildung der jüdischen und christlichen Rechtssammlungen direkte Beeinflussungen stattgefunden haben, müssen diese nicht unbedingt auf einer "Einbahnstraße" vom Judentum in Richtung Christentum erfolgt sein. Wäre innerhalb eines multikausalen Erklärungsversuches der Endredaktion der Talmudim nicht u.a. über eine etwaige Vorbildwirkung früher christlicher Rechtskorpora nachzudenken?

c. *Römisch-rechtliche Parallelentwicklungen*

Schließlich ist die Fragestellung auf Konvergenzen zu den römisch-rechtlichen Sammlungen zu erweitern. Etwa gleichzeitig zu den auf die *CA* folgenden jüngeren Sammlungen von Synodalkanones unterschiedlicher Provenienz und/oder mehrerer Kirchenordnungen und den jüdischen Talmudim entstanden schließlich auch die großen römischen Rechtssammlungen⁽¹¹⁵⁾. Der Codex Theodosianus wurde 438 promulgiert — damit besteht eine auffällige zeitliche Nähe zum palästinensischen Talmud. In ähnlicher Weise korrelieren das Justinianische Corpus und die Endredaktion des babylonischen Talmuds sowie die Entstehung der ersten systematischen Kanonesammlungen. Solche Parallelentwicklungen lassen sich — ähnlich wie die großen kanonistischen Opera des 12. Jh.s, die im lateinischen Westen und im byzantinischen Osten wohl unabhängig voneinander entstanden⁽¹¹⁶⁾ — aus den aktuellen Bedürfnissen einer Achsenzeit

⁽¹¹⁵⁾ Vgl. zusammenfassend PIELER, "Rechtsliteratur", 573-575.

⁽¹¹⁶⁾ Im Kodex "Mischne Tora" des Maimonides finden sie auch ein wichtiges jüdisches Pendant!

erklären. Sie bergen allerdings auch die Möglichkeit von Zusammenhängen in sich, denen bislang noch viel zu wenig nachgespürt wurde. Deutlich ersichtlich scheint ein solcher zwischen der Kodifikation Justinians und den ersten systematischen kirchenrechtlichen Sammlungen⁽¹¹⁷⁾. Doch hält Stemberger zurecht dafür, daß auch bereits beim palästinensischen Talmud "ein gewisser, zumindest atmosphärischer Zusammenhang mit den Vorarbeiten für den Codex Theodosianus [...] vielleicht nicht ganz von der Hand zu weisen"⁽¹¹⁸⁾ ist.

Universität Wien
Institut für Kirchenrecht
A-1010 Wien, Freyung 6/Stg. 2/4
Österreich

Eva M. SYNEK

SUMMARY

As a liturgical-canonical composition dating from Christian antiquity the *Apostolic Constitutions* should be compared with the Talmudim. This applies to: (1) the compiling and integrating character of this Christian work, its mixing of Haggadah and Halachah as well as its reference to authoritative witnesses to the tradition (compare e.g. apostle with rabbi and Jerusalem "council" with the "synod" of Javne), (2) its similar type of actualization and interpretation of the Torah, and (3) its being approximate by contempory with the Palestinian Talmud. Both *Apostolic Constitutions* and Talmud contain the written collectio of their respective traditions.

⁽¹¹⁷⁾ Vlg. PIELER, "Rechtsliteratur", 589.

⁽¹¹⁸⁾ STEMBERGER, *Juden*, 234.

ANIMADVERSIONES

Laying to Rest the Midrash: Paul's Message on Meat Sacrificed to Idols in Light of the Deuteronomic Tradition

Some scholars have questioned the literary unity of Paul's message in 1 Corinthians 8,1–11,1. This view is based on the apparent irreconcilable tensions this section of the letter posits. These scholars have often maintained that the message consists of more than one source⁽¹⁾.

A cursory reading of the pericope would appear to favour their position. The "strong" members of the congregation were apparently justifying their eating of meat sacrificed to idols by claiming they had knowledge that idols were not gods, and so they posed no threat to or influence on the food which is offered to them⁽²⁾. Other members with a weak conscience, who had come out of an idolatrous background, would have found it offensive to eat such food⁽³⁾. Paul opens the pericope by affirming that idols are not gods (1 Cor 8,1-6), but he exhorts the strong to refrain from eating idol meats for the sake of the weak (8,7-13). He then discusses his own self-restraint against exercising ἐξουσία in relation to his calling (chap. 9), and consequently warns the Corinthians to flee from idolatry, claiming that the idols of the Gentiles are really demons (10,1-22). Surprisingly, Paul ends his discussion by agreeing with the strong members that one could eat idol meat as long as it does not offend others (10,23–11,1). He himself apparently ate idol foods on occasions (10,30 cf. 9,4)⁽⁴⁾.

In an effort to explain the apparent disjunction of Paul's words, 10,1-22 (or 9,24–10,22) is sometimes assigned to a separate epistle ("A"),

⁽¹⁾ E.g. W. SCHMITHALS, *Gnosticism in Corinth. An Investigation of the Letters to the Corinthians* (Nashville 1971) 14,92-95; cf. J. WEISS, *Der erste Korintherbrief* (KKNT; Göttingen 1910) 211-213, 250-251; H. VON SODEN, "Sakrament und Ethik bei Paulus: Zur Frage der Literarischen und Theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor 8–10", *Urchristentum und Geschichte* (ed. H. VON CAMPENHAUSEN) (Tübingen 1951) 254-255. For a summary of early reconstructions, see H. MERKLEIN, "Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes", *ZNW* 75 (1984), 154-156; J. C. HURD, *The Origin of 1 Corinthians* (London 1965) 41-47.

⁽²⁾ The "strong" and "weak" may be somewhat oversimplified terms to designate the two groups in dispute (e.g., the "strong" are perhaps better classified in Corinth as those who have γνῶσις). For the sake of brevity and dialogue, I will use "strong" and "weak" nonetheless.

⁽³⁾ The force of ἕως ἄρτι in 8,7 suggests the position that the weak were not Jews but Gentiles who formerly practised idolatry (cf. 9,20-22). The serious tone of Paul's message, and his attempt to side with both parties, seem best explained by the reality of the positions of the weak and strong.

⁽⁴⁾ This observation would at least be hypothetically consistent with his pastoral principle to become all things to all people (including those without the law) that he might save some (1 Cor 9,19.21-22.33). If his primary objective was to bring the Gospel to the Gentiles (cf. Gal 1,15-16; 2,2), it seems difficult to accept that Paul would refuse a meal offered to him by those he was trying to reach.

and 8,1-9,23 and 10,23-11,1 are said to form another letter ("B"). The former, argues Schmithals, is concerned with the worship of idols and it treats only *cultic* meals. The latter focuses on meat sacrificed to idols with no indication that some in Corinth wished to take part in idol-worship. More recently Lamar Cope has suggested that Paul did not originally write 10,1-22 — it came from an early midrash⁽⁵⁾. Others have suggested or assumed that 10,1-13 or 10,1-22 was an earlier midrash or homily composed prior to its present form in the Corinthian setting⁽⁶⁾.

It is not ultimately convincing, however, to posit that Paul is employing an earlier midrash or is combining two letters in this text. There are viable reasons to argue for the unity of Paul's thought in 1 Corinthians 8,1-11,1, as a number of scholars have pointed out⁽⁷⁾. Rather than reproduce these arguments, however, I intend to present a fresh one. Recent scholars who have written in this area have not properly recognised that the Israelite traditions Paul echoes in this discourse underscore the coherence of his message, as I will maintain in this article. One may note the similarities between the situation in 1 Corinthians and that in Romans over the issue of table fellowship. Romans 14,1-15,4 has in common with 1 Corinthians 8-10 the problem of strong Christians offending weaker ones by what they eat. In both letters, as well as both "A" and "B" in 1 Corinthians, Paul's argument includes citations from the scriptures of Israel's tradition which are then used to claim that what happened to Israel in former times was for Paul and the Christians' instruction (1 Cor 9,9-10; 10,6-7; Rom 15,3-4)⁽⁸⁾.

If the scriptures play such a prominent role in Paul's estimation, then there is a need to examine more carefully the sources he might be alluding to in 1 Corinthians 8,1-11,1. I will argue that the Deuteronomic tradition is most significant in this regard and that Paul alludes to this source when he

⁽⁵⁾ L. COPE, "First Corinthians 8-10: continuity or contradiction?" *ATRSS* 11 (1990) 114-123.

⁽⁶⁾ E.g., W.A. MEEKS, "And Rose up to Play: Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1-22", *JSNT* 16 (1982) 64-78; cf. E.E. ELLIS, "A Note on First Corinthians 10,4", *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*. New Testament Essays (WUNT; Tübingen 1978) 209. Less affirming are: G.D. COLLIER, "That we Might not Crave Evil: The Structure and Argument of 1 Corinthians 10:1-13", *JSNT* 55 (1994) 55-75; K.-K. YEO, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10*. A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic (BIS; Leiden - New York - Köln 1995) 156-158; D.G. HORRELL, "Theological Principle or Christological Praxis? Pauline Ethics in 1 Corinthians 8,1-11,1", *JSNT* 67 (1997) 95-96.

⁽⁷⁾ E.g., MERKLEIN, "Einheitlichkeit", 153-183; HURD, *Origin*, 115-142; W.L. WILLIS, *Idol meat in Corinth*. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10 (SBLDS; Chico 1985) 267-296; A.J. MALHERBE, "Determinism and Free Will in Paul: The Argument of 1 Corinthians 8 and 9", *Paul in His Hellenistic Context* (ed. T. ENGBERG-PEDERSEN) (Minneapolis 1995) 231-255. On the unity of the entire letter, see M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians (HUZT; Tübingen 1991).

⁽⁸⁾ Cf. VON SODEN, "Sakrament", 257, who writes, "Man vergleiche noch im einzelnen den parallelen Aufbau beider Abschnitte [Rom 14-15 und 1 Cor 8; 10] und die Wiederkehr der gleichen Motive in denselben Gedanken zusammenhängen bei völliger Freiheit und gegenseitiger Unabhängigkeit des Ausdrucks hier und dort".

discusses points related to idolatry and apostasy in both sections “A” and “B”. I will examine this tradition, especially the Song of Moses (Deut 32), and then I will attempt a coherent assessment of Paul’s message in relation to the major theme of the Song.

Deuteronomic Themes in Paul’s Discourse on Idol Meats

The importance of the Israelite tradition as a backdrop for Paul’s argumentation may be discerned in his appeal to the *shema*. At the beginning of his exhortation on idol meats, he sets in contrast the one true God with the “gods” of idols (1 Cor 8,1-6). Some Hebrew traditions are prominent in depicting the impotence of idols as false gods who are but lifeless products of human craftsmanship (Isa 40,18-20; 1 Chron 16,25-26; Jer 10,3-11). Others recognise the connection between demons and idols, yet they affirm that idols are still lifeless images (Deut 29,17; 32,17-21; Ps 105[106],28-37). Paul seems to accept the latter nuance. He acknowledges the tradition of worthless idols in 1 Corinthians 8,1-4-6 (cf. 12.2), but his focus shifts in chapter 10 to the idea that idols are demons (1 Cor 10,20-21). Perhaps he believed that although the idols are not gods but lifeless images, demons are a real power behind the idols.

The Deuteronomic tradition is likely the ultimate ground behind Paul’s adaptation of the *shema* in 8,4-6 (Deut 6,4) and it is also his source when he warns against idolatry in 10,20-22 (Deut 32,17-21). His statement in the former passage may have presupposed a unity among community members based on the unity and love of God as emphasised in Deuteronomy. Discord between the strong and weak over the issue of idol meats would tend to violate an appeal to solidarity which is at the centre of early Christian messages (e.g., Matt 22,37-41)⁽⁹⁾. Mitchell maintains that the content of 10,1-22 is concerned with the major theme of the letter: unity and discord (cf. 10,16-17)⁽¹⁰⁾. This theme permeates the discourse on idol

⁽⁹⁾ N.T. WRIGHT, “One God, One Lord, One People: Incarnational Christology for a Church in a Pagan Environment”, *Ex Auditu* 7 (1991) 49, recognises this point. Against Wright, Horrell suggests that Paul’s discussion of love is grounded in a Christological praxis and that 8,4-6 is a claim made by the strong; HORRELL, “Praxis”, 86, 90, 105-106. However, language strikingly similar to “ἐξ οὗ τὰ πάντα... δι’ οὗ τὰ πάντα” in relation to God and/or Christ (8,6) is used in other Pauline contexts, which suggests that 8,6 is more likely to have originated from Paul (1 Cor 11,12b; Rom 11,36; Col 1,16; cf. Eph 1,22-23). It may be better to view 8,1-3 as the basis for a love praxis in Christ and that Paul’s echo of the *shema* (8,6, cf. vv.4-5) is his theological presupposition against idolatry. The former is emphasised in chapters 8-9 and 10,23-11,1, while the latter is stressed in 10,1-22. I find it unnecessary to choose between a theological and practical ground for the text. On the other end of the spectrum, J. Smit perhaps goes too far in claiming that 10,1-22 does not discuss a social issue but a theological/idolatrous one, cf. J. SMIT, “Do not be Idolaters”: Paul’s Rhetoric in First Corinthians 10:1-22”, *NT* 39 (1997) 43, 46, 53. He does not seem to consider the interrelationship between the two: the paradigms for social unity are both the monotheistic unity (8,1-6) and solidarity of eucharistic fellowship (10,16-17) which are diametrically opposed to fellowship with idols/ demons (cf. 10,20-22).

⁽¹⁰⁾ MITCHELL, *Rhetoric*, 237-258.

meats in both sections “A” and “B”. Moreover, Paul’s stress on the language of “all... not all” advances the idea of solidarity throughout the chapters (8,1-7; 9,19-24; 10,1-12.23.33)⁽¹¹⁾.

Also, in the Song of Moses (Deut 32), the Israelites lack proper wisdom and understanding. They did not realise how their behaviour adversely affected their standing with those outside their community (32,26-28). Yahweh wishes they would be wise enough to return to God when hearing the song (32,29-30). Likewise, Paul deals with a situation in which members of the congregation lack proper wisdom and discernment (e.g., 1 Cor 2,6-16; 4,8-20; 12–14). Though they claimed to have knowledge in the area of things offered to idols, they seemed to lack wisdom from Paul’s perspective (8,1-3; 10,12.14-15). The strong were exercising their γνῶσις at the expense of becoming inconsiderate toward the weak, and this tended to disrupt the homogeneity of the community.

It is significant, then, that the climax of the Song of Moses — which is Paul’s pervasive source in 1 Corinthians 10,1-22 — is also centred on a variant form of the *shema*. Van Ruiten has argued that the declaration of God in Deuteronomy 32,39 is the apex of the entire song: “I (am) he, and there is no god with me” (cf. 32,12.31)⁽¹²⁾. In reference to God, the phrase יהוה אחד in this passage is found nowhere else in the Hebrew scriptures except in Deutero-Isaiah (Isa 41,4; 43,10.13; 46,4; 48,12). It later became a proof-text for the Jews, confirming there is no more than one God. The Isaianic tradition, in turn, echoes the Song of Moses on several occasions (e.g., Isa 1,2/Deut 32,1; Isa 30,17/Deut 32,30; Isa 43,11-13/Deut 32,39), and it penetrates Paul’s thought in 1 Corinthians (e.g., 1 Cor 1,19/Isa 29,14; 1 Cor 2,16/Isa 40,13; 1 Cor 10,2/Isa 63,10-13; 1 Cor 14,21/Isa 28,11-12; 1 Cor 15,54/Isa 25,8). Both traditions are concerned with idolatry and its relation to a new generation of God’s people in a wilderness milieu — the same motif Paul discusses in 10,1-11⁽¹³⁾. The message in Deuteronomy is intended as a witness for the wilderness generation if, after entering into the land of Canaan, they turned away from God to serve idols (Deut 31,16-22; cf. 8,10-20).

In the Song of Moses, God elected the Israelites from among the nations and protected them in the wilderness (Deut 32,7-14). But their blessings became their undoing; they forgot Yahweh and broke God’s

⁽¹¹⁾ Cf. P.J. TOMSON, *Paul and the Jewish Law*. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles (CRINT 3/1; Assen – Maastricht – Minneapolis 1990) 192.

⁽¹²⁾ J.T.A.G.M. VAN RUITEN, “The Use of Deuteronomy 32:39 in Monotheistic Controversies in Rabbinic Literature”, *Studies in Deuteronomy*. In Honour of C.J. Labuschagne (eds. F.GARCÍA MARTÍNEZ, A. HILHORST, J.T.A.G.M. VAN RUITEN, A.S. VAN DER WOUDE) (VTS 53; Leiden 1994) 224-225.

⁽¹³⁾ Both the Deuteronomic and Isaianic traditions emphasise God’s power through the parting of the Red Sea; one uses this motif as an incentive for keeping God’s commands (Deut 11,1-8) while the other points to a new eschatological fulfilment for God’s redeemed people (Isa 43,16-17; 51,10-11; 31,5; cf. Mic 6,4). On the Isaianic tradition, see B.W. ANDERSON, “Exodus Typology in Second Isaiah”, *Israel’s Prophetic Heritage*. Essays in Honor of James Muilenburg (eds. B.W. ANDERSON – W. HARRELSON) (London 1962) 177-195.

covenant by turning to foreign gods (Deut 31,15–16.20). Although the Israelites are God's people and have been assured that God will never forsake them (e.g., 31,8), God declares that he *will* forsake them when they commit idolatry (Deut 31,16-17; 32,18-20; cf. Isa 8,17; Mic 3,4). Van Ruiten outlines the Song of Moses as follows⁽¹⁴⁾:

- 32,1-6: Introduction and Yahweh's loyalty versus Israel's disloyalty
- 32,7-18: Yahweh's mercy in connection with Israel's apostasy
- 32,19-25: Yahweh's reaction and judgement against Israel
- 32,26-36: Complaint against Israel's enemies
- 32,37-42: Results of recompense
- 32,43: A call to joy due to judgement.

Although Paul outlines 1 Corinthians 8–10 in a different direction, similar motifs appear: 1) God or Christ is the faithful one who bestows sustenance and spiritual blessings in the face of potential apostasy (9,7-11.17.24–10,11.23-28; cf. 6,12-13); 2) Divine judgement falls upon some of God's people (10,5-10; cf. 5,1-5; 11,27-34); and 3) Paul's warnings serve to remind God's people of the dangers and negative consequences related to idols. Both the Song of Moses and Paul's message in 1 Corinthians 8–10 serve to remind God's people about the implications of breaking their covenant with the one true God to serve idols. In other words, a warning against apostasy may be considered as a leitmotiv in Deuteronomy 32, and 1 Corinthians 8–10, and this aspect is almost categorically overlooked or not properly appreciated by scholars when interpreting Paul's message. Doubtless, Paul's clearest allusion to apostasy in this text is found in section "A" where he describes Israel's rebellion in the wilderness and then relates this to the contemporary problem of idolatry (10,1-22). The Corinthian congregation have separated themselves from their past and are on their way to an eschatological destination; but like the wilderness generation before them, they could fail to reach their "promised land" because of idolatry, related vices, and a lack of self-control.

The Deuteronomic and Corinthian texts are concerned with the problem of God's elect offering sacrifices to demons (Deut 32,16-17.21.37-39; 1 Cor 10,20-22)⁽¹⁵⁾. Both defend the monotheistic nature of

⁽¹⁴⁾ VAN RUITEN, "Deuteronomy", 224.

⁽¹⁵⁾ This passage, however, follows the Septuagint which replaces the Hebrew term "rock" for "God" in Deuteronomy 32, Hays suggests that Paul uses a text similar to the wording of the Hebrew rather than the Greek text in 10,4. This is perhaps why he does not actually cite a Deuteronomic passage in 10,1-13: "To explain to the Corinthians the difference between their Greek Bible and its Hebrew *Vorlage* would interrupt Paul's argument"; cf. R. B. HAYS, *Echoes of scripture in the letters of Paul* (New Haven 1989) 94. More likely, Paul utilises another witness in this passage altogether — he does not always follow closely the MT or LXX in 1 Corinthians. For a study on the OT sources Paul alludes to which follow neither tradition, see D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHT; Tübingen 1986) 35, 61-65, 107, 115, 203-204; M. SILVA, "Old Testament in Paul", *Dictionary of*

God who is provoked to jealousy by foreign gods who are really “no-gods” (Deut 32,16,21; 31,29; 1 Cor 10,22). But why would God be provoked by the Corinthians? Paul most likely has the presumptuous attitude of the strong in mind. After Paul tells them they cannot have fellowship at the Lord’s table and the table of idol-demons, he rhetorically asks, “Or do we provoke the Lord to jealousy? We are not stronger than he is, are we?” The intention of Israel’s provocation in the desert in 10,9 also seems aimed at the presumptuous attitude of the strong. The concept of tempting (ἐκπειράζω) in this verse appears in Deuteronomy 6,16 where the Israelites were warned not to put Yahweh to the test as they did at Massah (the place where they drank water from the rock: cf. 1 Cor 10,4). The passage is set in contextual proximity to the *shema* which Paul adopts at the beginning of his discussion (Deut 6,4, cf. 1 Cor 8,5-6). We might infer from this that the message in Deuteronomy never actually escaped Paul’s thoughts throughout his discourse. These observations lead us to an important point: Paul never ceased to have the strong in view in his entire discourse. He is addressing them in both sections “A” and “B”. One of the main differences in focus is that in chapter 8, he primarily warns that the strong could cause the weak to fall away; in chapter 10, they themselves are in danger of falling (10,12).

Moreover, Paul adds an interesting dimension to his account of Israel in the wilderness: the Israelites rebelled against *Christ* (10,9). Here again is another link to the Song of Moses. God is called the “rock” (Deut 32,4.15.18.30-31, cf. v.37). This metaphor highlights the unchanging nature of the covenantal God in contrast to the fickle nature God’s covenantal people. Craigie rightly suggests that the Israelites’ conception of God as the rock הַצֹּרֶם emphasises “the stability and permanence of the God of Israel” (e.g., 2 Sam 23,3; Ps 18,3.31; 95,1; Isa 17,10)⁽¹⁶⁾. The divine rock is associated with perfection, justice, and faithfulness (Deut 32,4). After the Israelites are nourished with honey and oil from the rock, they grow fat and abandon the Rock their saviour (32,13-15.18). Consequently, they are “sold out” by the Rock, and the promise of putting to flight their enemies is granted to their enemies who now put to flight the Israelites (32,30). The Rock of Israel will nevertheless have compassion on his people again and demonstrate that there is no god besides him (32,31.37-39). The Song of Moses thus emphasises the faithfulness of God as the “rock” in the wilderness who keeps his covenant with those who love him and destroys those who hate him (cf. Deut 7.9). God’s faithfulness to his covenant suggests that God will not tolerate his own elect if they violate the covenant, and this is vividly spelled out in the blessings and cursings of Deuteronomy 28–30.

Since the “rock” is associated with the redemptive work of God (Deut 32,15.18), Paul perhaps considered this a venue for associating the

Paul and His Letters (eds. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. RIED) (Downers Grove – Leicester 1993) 630-632.

⁽¹⁶⁾ P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy* (NICOT; London 1976) 378.

“rock” with the work of Christ. He would have been also attracted to the concept that God is faithful despite the unfaithfulness of his people in committing idolatry. The association between the Deity in Israel’s desert wanderings and Christ is affirmed in 1 Corinthians 10,4: the rock in the wilderness “was” Christ, and the apostasy which Israel committed, they committed against Christ (10,9). Likewise, the strong would be sinning against Christ if they failed to receive Paul’s instruction (1 Cor 8,12; 10,22).

Christ as the “rock” of the Deuteronomic tradition is viewed by Paul as the one who also provided spiritual sustenance to Israel in the desert (10,3-4)⁽¹⁷⁾. He is no doubt alluding to the Lord’s Supper by giving this example, and he later brings out the irreconcilable contradiction of eating at the Lord’s table and the table of demons (10,16-22))⁽¹⁸⁾. The “rock” is thus referred to by the author in a milieu of eating, idolatry, and apostasy. These aspects are emphasised in the vices Israel commits against Christ: 1) “Lusting after evil things” (1 Cor 10,6) is derived from Numbers 11, which associates the vice with “eating”. 2) Paul recollects the Israelites who committed idolatry before the golden calf, yet he emphasises the *eating and drinking* which take place at the event (10,7, cf. Exod 32,6) The Baal Peor incident which Paul echoes in 10,8 focused on Israel eating before the gods of Moab and having sexual intercourse with the Moabite women (Num 25). 4) Paul has the presumptuous eating of the strong in mind in 10,9 when he exhorts the Corinthians not to test Christ (10,20-22). 5) Paul may be anticipating the strong’s grumbling about his solutions to idol meats in 10,10. Hence, Paul primarily seems to have food in mind in 10,1-22, but food as it relates to idolatry and craving things associated with the elect’s pre-converted status. Israel craved the foods of Egypt in the wilderness, and the strong craved idol meats (10,5-6 cf. Num.11;14). It is virtually unmistakable, then, that there is a continuum between Paul’s earlier discussion on eating meat in 8,1-13 and his later warning against idolatry in 10,1-22.

Finally, Paul may be echoing the rock motif again in 10,13, but this time he relates it more specifically to God. He originally discusses πιστός δὲ ὁ θεός in the introduction to the letter where he praises the Corinthians for their spiritual enthusiasm before addressing the *excesses* of their enthusiasm (1,1-9). The introduction implicates a number of Corinthian misperceptions which Paul intends to correct in the body of his message, including baptism (1,2, cf. 1,11-17; 10,2; 15,29), wisdom of speech and knowledge (1,5, cf. 1,18-2,16; 3,18-20; 4,18-20; 8,1-2; 13,2), spirituality (1,6-7a, cf. 3,1-4; 4,7-8; 10,3-6; 12-14), eschatological confidence (1,7b-8; cf. 3,11-17; 5,5-13; 6,9-10; 9,24-10,11; 11,26; 13,9-13; 15), and fellowship (1,10-17; 6,1-20; 10,16-22; 11; 16,10-11.15-18). In 1,9, then, the notions of Christian election, fel-

⁽¹⁷⁾ Unfortunately, Paul never bothered to reconcile in a logical way the association between the literal rock at Massah and God as the rock. He may have simply collapsed the categories of the literal and metaphorical on this point.

⁽¹⁸⁾ Paul’s allusion to the eucharist in this passage likewise intimates his later discussion on the issue in 1 Corinthians 11. This observation seems to underscore once again that 10,1-22 was originally written with the Corinthian situation in view.

lowship, and the “faithful God” are probably some more areas in which Paul intends to correct a misperception on the congregation’s part. At least some of the members possessed a false sense of eschatological immunity (4,7-8; 10,1-12)⁽¹⁹⁾. They likely considered themselves as spiritually perfected in the final eschaton through their baptism, enthusiasm in the Spirit, and eucharistic fellowship in Christ. They did not take seriously the dangers related to idol meats. As such, Paul warns them that their election and spiritual privileges provide no guarantees against divine judgement: if God destroyed many of the Israelites in the wilderness, God will not spare the strong in Corinth (1 Cor 10,11-12). Nevertheless, the faithful God will make a way for them to escape temptation if they flee from idolatry in 10,13-14. If God’s faithfulness in this passage resonates to the rock motif in the Song of Moses, it confirms that this section is interrelated with some of the major themes in the letter.

Apostasy in Paul’s Argument Regarding Εἰδωλόθυτος

We have uncovered the motif of apostasy through idolatry which Paul adapts from the Deuteronomic text. The remainder of this article will focus on the coherence of 1 Corinthians 8–11,1 in relation to idol meats, idolatry, and apostasy. How have scholars attempted to resolve the tension between idol meats and idolatry in this discourse? Bruce Fisk summarises the position held by the majority of scholars and a second position held by Gordon Fee. He correctly gets to the heart of the issue: the majority, in essence, argue that Paul primarily focuses on marketplace idol meats that were previously used in idol worship (1 Cor 8,1-13; 10,23–11,1), and secondarily, pagan temple worship (1 Cor 10,1-22). Fee, on the other hand, argues that 8,1-13 and 10,1-22 focus on pagan temple worship, and 10,23–11,1 emphasises marketplace idol meat⁽²⁰⁾. While Fisk recognises Fee’s contribution to the Corinthian situation and the problems Fee raises regarding the majority view, he criticises Fee’s position on several points, including his interpretation of εἰδωλόθυτος⁽²¹⁾.

⁽¹⁹⁾ Cf. A.J. THISELTON, “Realized Eschatology at Corinth”, *NTS* 24 (1977-78) 510-526.

⁽²⁰⁾ B. FISK, “Eating Meat Offered to Idols: Corinthian Behavior and Pauline Response in 1 Corinthians 8–10”, *Trinity Journal* 10 (1989) 53. He lists in the first camp, among others, H. CONZELMANN, *1 Corinthians* (Philadelphia 1975) 146-180; J. MURPHY-O’CONNOR, “Freedom or the Ghetto (1 Cor., VIII, 1-13; X, 23-XI, 1)?”, *RB* 85 (1978) 547-549; H. S. SONGER, “Problems Arising from the Worship of Idols: 1 Corinthians 8:1-11:1”, *RevExp* 80 (1983) 364-366. On Fee’s perspective, see G.D. FEE, “Εἰδωλόθυτα Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8–10”, *Bib* 61 (1980) 172-197; id., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids 1987) 357-491.

⁽²¹⁾ Against Fee’s suggestion that εἰδωλόθυτος means “meat eaten in an idol’s temple” (cf. 1 Cor 10,19), for instance, Fisk argues on semantic grounds that εἰδωλόθυτος is best defined as “meat offered to idols”. He also rightly argues that εἰδωλόθυτος (1 Cor 8,1.4.7.10; 10,19) and ἱερόθυτον (1 Cor 10,28) are virtually synonymous for Paul in the text. In the latter verse, it seems that Paul places ἱερόθυτον in the mouth of a Gentile because they probably used the word on a normal basis instead of the more Jewish (and apparently more pejorative)

Perhaps the most crucial weakness in Fee's argument is that it is not able to explain adequately why Paul is lenient toward idol meats in chapter 8 if idolatry or a pagan cultus is primarily in view both here and in 10,1-22. Why is it that Paul does not forthrightly condemn eating idol meats in a cultic setting or call it idolatry in chapter 8? How is it that he grants some liberty in an apparently cultic context (cf. 8,8-10)? Apart from 1 Corinthians, εἰδωλόθυτος appears in early Judeo-Christian literature in Acts 15,29; 21,25; Rev. 2,14,20; 4 Macc. 5,2; Did. 6,3. While some have argued that εἰδωλόθυτος has a cultic connotation in Acts and Revelation⁽²²⁾, this is no indication that Paul also located it in *only* a cultic milieu or shunned it as such. While it is true that eating of idol meats and committing fornication may be understood as cultic practices in 1 Corinthians (1 Cor 10,7-8, cf. 6,12-20), Paul's exhortation regarding idol meat is not *because* it is a cultic practice (8,10; 10,27). He believed that eating idol meats in such a setting *could* but not necessarily *would* lead to idolatry⁽²³⁾. Maybe Paul believes there is an entire range of idol meat predicaments the Corinthians may find themselves in.

Some have therefore affirmed that what is at stake in the Corinthian situation is not the eating or location of the idol meats *per se*, but the *nature* of idol meats⁽²⁴⁾. Perhaps more precisely than this, the problem with idol meats is more a question of *who* than *what*. Temples and meals in Greco-Roman society functioned in a variety of ways. Some meals were knowingly offered to a god while others were not; some meals were held in temples, others were not. The line between the "secular" and "sacred" was *not always* clear⁽²⁵⁾. Paul's ambiguity in relation to idol foods may thus reflect that of the larger Corinthian culture. In 10,1-22 his tension with εἰδωλολατρία centres not on where it is located but on the strong sharing in a unified fellowship with idolaters and demons. Moreover, social dissimilarities seem to be at the heart of the problem in chapter 8: the problem with εἰδωλόθυτος rests in a disunity of fellowship between the strong and weak over idol meats. It is significant that Paul begins the

εἰδωλόθυτος. The former word may be understood as "sacrificed to a divinity" ("holy-offered") implying the Gentile belief that idols are in fact gods (FISK, "Eating", 56-59). This does not necessarily mean, however, that the informant in 10,28 is the unbeliever who invited the Christian to dine. It seems that the one who may be offended is still the weak Christian; Paul's use of ἱερόθυτον may reflect the weak person's belief that idols were gods (cf. 8,7) or the non-offensive language commonly used by Christians in the presence of unbelievers. It is also possible that Paul's thought arbitrarily shifts from a generic informant to a weak Christian.

⁽²²⁾ E.g., B. WITHERINGTON, "Not so Idle Thoughts About *Eidolothuton*", *TynBul* 44.2 (1993) 237-254.

⁽²³⁾ Hence his warning in 10,7.

⁽²⁴⁾ J. C. BRUNT, "Love, Freedom, and Moral Responsibility: The Contribution of 1 Cor 8-10 to an Understanding of Paul's Ethical Thinking" (SBLSP 20; Chico 1981) 25-27; CONZELMANN, *1 Corinthians*, 171; FISK, "Eating", 62-63, 69.

⁽²⁵⁾ For Greco-Roman sources, see P. D. GOOCH, *Dangerous Food*. 1 Corinthians 8-10 in Its Context (SCHJ 5; Ontario 1993) 1-46; H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTAbh 15; Münster 1982) 91-163; WILLIS, *Idol Meat*, 17-62.

pericope rebuking the strong's high-mindedness about the issue of idol meats and offers ἀγάπη as the alternative to γνῶσις (8,1-3). If love were to dominate their fellowship, the strong would not insist on their right to eat meat sacrificed to idols; they would refrain for the sake of the weak.

For Paul, then, the potential apostasy connected with idol meats is relational in scope: through the strong's knowledge that idols are not gods (8,1,4-6) they were defiling the συνειδήσεις of the weak and destroying their faith as a result (8,7-13). He reformulates this problem again in 10,23-11,1⁽²⁶⁾. If the strong insisted on their liberty and knowledge rather than love, they would be sinning against the weak and against Christ (8,11-12). In 10,1-22, Paul could not refrain from being concerned about another potential sin the strong were in danger of committing. No matter how knowledgeable or spiritual they may be, they could still fall into idolatry or some other vice just as Israel did in the wilderness. By having fellowship with idolaters in an idolatrous setting, there is always the risk of being unified with them in their worship and practices (10,1-22).

It therefore seems consistent to affirm that in 1 Corinthians 8-10 Paul is describing various ways congregation members could fall away. In essence, Paul stresses four potential apostasies in the situation, one committed by the weak as a result of the strong's error, two committed by the strong, and one by Paul himself: 1) the error of the weak who may be defiled and perish because they eat meat as if to an idol (8,7,9-13); 2) the error of the strong who sin against the weak and thereby sin against Christ (8,11-12); 3) the error of idolatry or related vices committed by the strong (10,1-22); and 4) the hypothetical error of Paul who may not finish his own apostolic mission if he loses self-control (9,24-27). Here Paul uses himself as an example with the implicit intention of deflating the over-confidence of the strong — even an apostle can be rejected if he is not careful. A brief outline of the range of overlapping problems and solutions to apostasy in 1 Corinthians 8-10 might be depicted in the outline below:

1. Problem 1: Eating idol meats may become a stumbling-block to weaker congregation members (8,1-13)
 - Solution 1: Refrain from exercising one's ἐξουσία as does Paul (8,13-9,23)
 - Solution 2: Exercise one's self-control as does Paul (9,24-27)

⁽²⁶⁾ A perspective of 10,29b-10,30 which emphasises deliberative rhetoric may ease the tension between this passage and Paul's argument in the context of 8,1-11,1. The former passage has been problematic with regard to coherence because it seems that in this passage Paul turns against the weak by justifying the liberty of the strong. It is not that Paul now approves of the liberty of the strong against the weak so that he contradicts what he wrote earlier; rather, he may be utilising a form of rhetoric which recollects what was affirmed earlier in his argument. Duane Watson suggests that Paul is using a diatribe in 10,29b-30 in a form known as deliberative rhetoric of recapitulation. This style of rhetoric aims at the weak points of the opponent. In this case Paul reiterates in 10,23-11,1 the weak points of the strong: 1) a lack of respect for others; 2) a defense of eating despite offending others (through the blessing of the food). See D. F. WATSON, "1 Corinthians 10,23-11,1 in the Light of Greco-Roman Rhetoric: The Role of Rhetorical Questions", *JBL* 108 (1989) 311-318.

2. Problem 2: Eating idol meats may lead to idolatry or other vices (10,1-13)
 Solution 1: Exercise one's self-control (9,24-27)
 Solution 2: Flee from idolatry (10,14)
3. Problem 3: Eating idol meats may open the way to a communion with demons (10,15-21)
 Solution: Do not let it happen (10,21-22, cf. v. 14)
4. Recapitulation of Problem 1 (10,23-11,1)
 Recapitulation and expansion of Solutions 1 and 2 (10,24-25.27-29a.31-11,1).

Conclusion

Our study has led us to some important conclusions regarding the literary unity of 1 Corinthians 8,1 to 11,1. Observations relating the Deuteronomic tradition with Paul's discussion on idol meats provide another link between the situation described in chapters 8-9 ("B"), the problems of idolatry in chapter 10,1-22 ("A"), and some of the major themes in 1 Corinthians. Both Paul's message and the Deuteronomic tradition uphold the monotheistic nature of God as they warn against idolatry and apostasy. The motif of the faithfulness of God and Christ, and oppositely, the unfaithfulness of God's people, run through both the Song of Moses and Paul's discourse. As well, Paul's entire message seems coherent even though he does not clarify the precise relationship between idolatry and meat sacrificed to idols. Yet the danger of apostasy permeates his discussion on both issues. This study provides another reason why the integrity of the entire discourse as a coherent unit be successfully maintained. It does not appear to be coincidental that in 1 Corinthians 8,1-11,1 Paul's language reflects Deuteronomic themes such as monotheism, idols/eating, and apostasy throughout the message. Put differently, it seems hard to imagine that Paul would have placed all these relevant innuendoes in an already existing "midrash". Such a view lacks crucial evidence. If there were such a midrash behind the message in 10,1-22, Paul has worked it over so thoroughly that it seems pointless to recover it.

Department of Theology
 University of Durham
 Abbey House, Palace Green
 Durham DH1 3RS
 United Kingdom

B. J. OROPEZA

SUMMARY

Some scholars have suggested that Paul's discussion on meat sacrificed to idols in 1 Corinthians 8,1-11,1 is composed of two separate documents: 8,1-9,23 and 10,23-11,1 form letter B, and 10,1-22, forms letter A. Unit A

is often regarded as an early midrash which was written prior to its present form in 1 Corinthians. This article argues that the Deuteronomic tradition which Paul echoes in 8,1–11,1 posits another reason why the literary integrity of his entire discussion on idol meats may be maintained. In this section of his letter Paul adopts the Deuteronomic motif of apostasy through idolatry which is prevalent in the Song of Moses (Deut 32). The language and ideas derived from this theme are integrated throughout the apostle's discourse.

The Importance of the Redactor in Luke 18,9-14

According to many commentators, Lk 18,9 is clearly a Lucan addition⁽¹⁾; thus, Luke inherited vv.10–14⁽²⁾. What could the meaning of those verses 10–14 be, that Luke would be attracted to them?

Verses 10–14 are divisible into two parts. First, there is a parable concerning two men, a Pharisee and a toll-collector. Second, there is Jesus' interpretive comment about these two men, with a further interpretive statement from him in proverbial form⁽³⁾.

Since the core of the inherited matter is the parable, let us first consider it. "How does the parable make its judgment?"⁽⁴⁾. The lesson it is supposed to yield is found in Jesus' interpretive comment: the latter (toll-collector) went home justified and the other (Pharisee) not. Can we find in the parable why Jesus' assessment is true? — for it is the most likely reason to explain why Luke took this story into his Gospel.

The central issue of the parable is the prayers of the two men. Certainly, the posture of each of them is also very important, but, as is

⁽¹⁾ E.g., A. PLUMMER, *Gospel According to S. Luke* (ICC; Edinburgh 41913) 416: "...this preface is the Evangelist's"; E. ELLIS, *The Gospel of Luke* (London 1966) 214: "Luke introduces (9) and concludes (14b) the story"; G. SCHNEIDER, *Evangelium nach Lukas* 2 (Gütersloh 1977) 363: "Lukas hat das Gleichnis (18,10-14a) 'gerahmt'"; J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke* (AB 28a; Garden City 1983) 1183: "Luke has provided the introductory v.9, which is written in characteristically Lucan style (see J. JEREMIAS, *Die Sprache*, 272; cf. *HST* 193, 335)"; G. ROSSE, *Il Vangelo di Luca* (Roma 1992) 691: "Luca ha preso la parabola dalla tradizione propria, inquadrandola in una introduzione (v.9) e una conclusione (v.14b) redazionali, reintegrandola così per i suoi lettori".

⁽²⁾ ELLIS, *Luke*, 214: "one is tempted to think that he [Luke] heard it first as a 'Jesus tradition' related by Paul".

⁽³⁾ There are various opinions regarding v.14b. For instance, ELLIS, *Luke*, 216 suggests: "14b...perhaps an independent saying of Jesus". W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3; Berlin 1988) 317 considers 14b to be not from Jesus, and "eine Zufügung"; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen 31975) 181: "ein Zusatz". I. MARSHALL, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, Michigan 1978) 681: "The comment may belong organically here". J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT; Regensburg 1976) 498: "Der verallgemeinernde Schlusssatz... dürfte auf das Konto der Redaktion gehen...". PLUMMER, *Luke*, 420, asks: "Why is it assumed that Jesus did not repeat his sayings?" M.-J. LAGRANGE, *Evangelie selon Saint Luc* (Paris 1948) 478: "Notre-Seigneur... a sans doute prononcé plus d'une fois cette sentence (xiv,11; Mt. xxiii,12) qui est très bien appropriée...". J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3; Regensburg 41960) 283: "V.14b spricht also nicht die Moral der Parabel aus und ist zu ihrer Vollständigkeit nicht notwendig, und darum auch kein ursprünglicher Bestandteil von ihr" (an opinion repeated word-for-word in ERNST, *Lukas*, 498). FITZMYER, *Luke*, 1183: "...it seems more likely that he [Luke] left standing a more generic conclusion to the parable which was already present in 'L'"; SCHNEIDER, *Evangelium*, 365 agrees with this.

⁽⁴⁾ B. SCOTT, *Hear Then the Parable* (Minneapolis 1989) 97.

usual, actions are better understood because of words, and so it is to the words of each of these persons that I turn.

Obviously, the prayer of the Pharisee (perhaps together with his posture) leads to Jesus' assessment that the Pharisee is not justified. Why is he not justified?

On the one hand, the positive actions the Pharisee cites from his habitual behavior (fasting, paying tithes) are positive, all the more because they are supererogational⁽⁵⁾. In themselves they represent an attempt to do more than what is required, and such an attempt seems to reveal an attitude to God and the Law which is praiseworthy.

On the other hand, the gratitude for not being grasping, unjust (or crooked), and adulterous shows not only a life free from these sins, but also a sensitivity to what is the most important choice in life, not to sin. Moreover, the gratitude for not being like the sinner reflects prayers such as Psalm 26, a sign that not being like the sinner, not wanting to be like the sinner, is a blessing. Indeed, the note of gratitude with which the prayer opens suggests that the Pharisee recognizes the role God plays in the Pharisee's avoidance of sin. The Pharisee prayed with head unbowed; should he not have? Why is he not justified?⁽⁶⁾

The prayer of the toll-collector is anguished, if beating the breast⁽⁷⁾, standing afar off, and not raising the eyes are understood correctly. His prayer is limited: have mercy on me a sinner. Clearly, we are to assume from Jesus' interpretation of the parable that this cry for mercy is the act which occasions the justification of the toll-collector. Since no more is said about this man, one is left to imagine the implications, if any, of this prayer for the man's future moral life.

From the above analysis, it is hard to see why Jesus declared the Pharisee to be unjustified⁽⁸⁾. Probably one has an easier time, with the

⁽⁵⁾ L. F. GARCÍA-VIANA, *Evangelio según San Lucas* (MNT 3; Salamanca 1989) 169 speaks of "El fariseo, que hace más de lo que exigía la ley...". MARSHALL, *Luke*, 677 describes the Pharisee as "beyond the requirements of the OT Law"; 679, "going beyond legal requirements". ELLIS, *Luke*, 215: "The Pharisee greatly exceeded the normal requirements...". PLUMMER, *Luke*, 418 speaks of "super-erogation".

⁽⁶⁾ PLUMMER, *Luke*, 417: "There is no hint that he was lying in acquitting himself of gross and flagrant crimes"; on the other hand Plummer will also say: "There is no prayer, even in form... And only in form is this utterance a thanksgiving". ELLIS, *Luke*, 215: "These were sincere convictions...". ROSSÉ, *Luca*, 695: "...il fariseo sa... questa sua vita così impeccabile... è un dono di Dio; e per questo ringrazia". SCHNEIDER, *Lukas*, 364: "Es ist kaum ein ostentatives Beten gedacht... es zählt in V11b unterlassene Sünden und in V12 Leistungen auf. Der Pharisäer wird nicht karikiert... Er dankt Gott für seine Frömmigkeit". ERNST, *Lucas*, 146: "Der Pharisäer war in der Tat fromm". E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu* (Göttingen 1978) 65: "Wir dürfen es auch nicht als hochmütige Verachtung ansehen, wenn er sagt: 'Ich danke Dir, Gott, dass ich nicht bin wie...'; 'ein echter Dankgebet für Gottes gnädige Führung'".

⁽⁷⁾ MARSHALL, *Luke*, 680: "The breast or heart is regarded as the seat of sin, and hence the act [of beating upon it] is one of grief or contrition".

⁽⁸⁾ But we are warned by J. NOLLAND, *Luke 9:21-18:34* (WBC 36 B; Dallas 1993) 877: "In ways that are at first not easy to put one's finger on, something seems not quite right".

admission of sin and call for mercy, understanding why he thought the toll-collector was justified (though one hopes that the toll-collector's prayer means that he will amend his ways).

Verse 14b offers some light, but only some. Being a proverb, the sentence offers meaning and borrows meaning. The meaning it offers is in terms of self-exaltation as most likely ending in humiliation at the hands of another, and of self-humiliation ending in exaltation at the hands of another. Self-glorification and self-humiliation, glorification and humiliation at the hands of another are, however, terms meant to fit many and varied situations and thus, for any one particular circumstance, call for further clarification precisely from the circumstances in which they appear to be apt.

When we look for self-exaltation, the unbowed head of the Pharisee and his pointing to his piety are acts which might fit self-exaltation. As noted, however, one must admit that such actions, when they appear in earlier Jewish prayer, are not viewed easily as self-exaltation. Self-humiliation can be applied to the posture and prayer of the toll-collector; while there is not a great amount of public humiliation here, the toll-collector certainly shows shame, and accuses himself implicitly and declares a need that someone else have mercy on him, if he is to enjoy happiness. Glorification and humiliation at the hands of another can be reasonably interpreted as justification and no justification by God, though obviously, religious justification and no justification would not easily be dictionary-type synonyms for glorification and humiliation at the hands of another.

Thus, while Jesus' addition of v. 14b to his assessment in v. 14a does offer further insight into the meaning of the parable, I do not think the terms themselves point out the exact nature of the non-justification of the Pharisee. Certainly, to repeat the above, "self" glorification has a ring of negativity to it, and so suggests the error of the Pharisee, but, to repeat the above, attention to what the man says does not yield a confident assessment that he is wrongfully exalting himself—especially to the point that he is not at all (or little) justified. Why, to state again my initial question, is a moral person declared not justified? In terms of the newly added proverb, why is he humiliated at God's hands, and, one might further ask, why is the toll-collector glorified by God?

The key to understanding the parable correctly, i.e., in the sense that Luke understood it, is Luke's own verse 9⁽⁹⁾. It is clear, first of all, that, whereas vv. 10–14 are equally concerned with two persons, Luke's introductory remark has the effect of limiting one's attention to certain people, most clearly identified with the Pharisee of the parable. From Luke's

⁽⁹⁾ Rossé, *Luca*, 693: "Con questo versetto [v.9]... l'evangelista orienta il giudizio del lettore verso un'interpretazione moralizzante della parabola". Scott, *Parable*, 94: "Without Luke's introduction a hearer would not automatically and initially think of the Pharisee as a negative caricature". Contrary to seeing Luke's introductory verse as determining the sense of the parable, C.F. EVANS, *Saint Luke* (TPI New Testament Commentaries; London 1990) 641: "As with some other Lukan parables the picture is somewhat blurred by the introduction and conclusion, which may represent Luke's own deductions from the story".

efforts, the toll-collector moves from central character to a foil to the Pharisee⁽¹⁰⁾.

Luke's opening to the parable and to the form of its assessments is obviously more than just a recital of time and place. The parable is told to (or against) certain (*tinas*) people⁽¹¹⁾. While the object of his remarks is rather general⁽¹²⁾, the use of Pharisee in the parable, in a Gospel which is highly critical of Pharisees, makes one think they in particular are Luke's audience here.

What, however, is key in this Lucan introduction which might explain the judgement of Jesus on this Pharisee?

Verse 9, which introduces the parable and Jesus' judgements, is recognizably divisible into two parts: Jesus speaks to (against) those 1. who have confidence in themselves that (because)⁽¹³⁾ they are just and 2. who despise others. Is the first characteristic what makes the parable and its judgements intelligible?

Certainly there is a link, intentionally created, between the term "just" in this introductory verse and the term "being made just" used in the judgment of Jesus in v. 14a. Here redaction builds on tradition. The redactor makes sure that the reader knows that this group the redactor singles out in his verse is represented by the Pharisee of the parable, who serves to spell out more clearly, on behalf of those mentioned in the introductory verse, why they think they are just.

As noted above, it is hard to fault the Pharisee, and by virtue of the first half of the redactor's composition, those represented by the Pharisee. As the Pharisee's prayer is mirrored in respected prayers and attitudes in earlier Jewish tradition, so the redactor's use of "just" throughout his work suggests a very positive quality. Zachary and Elizabeth are called "just" (Luke 1,6), as is Simeon (2,25), certain resurrected (14,14; cf. also

⁽¹⁰⁾ J. ERNST, *Lukas* (Düsseldorf 1985) 146: "Der reuige Sünder ist der Mann des Evangeliums, der selbstgerechte Pharisäer hat nur nach der Wert einer Kontrastfigur". While this may be the case if one considers the parable without the introductory v. 9, and while this may be the case if one considers what attitude is most consistent with the Gospel and Acts and most praised, I believe that from a narratological point of view v. 9 has altered the roles of the two men at prayer, so that emphasis is placed more heavily on the figure of the Pharisee.

⁽¹¹⁾ Opinions here differ notably. KLOSTERMANN, *Lucasevangelium*, 179: "*pros* — wohl wie gewöhnlich 'zu', nicht 'gegen', auch nicht 'mit Rücksicht auf'". EVANS, *Luke*, 642: "to whom... with reference to... against whom". MARSHALL, *Luke*, 678: "*Pros* may indicate the persons to whom the parable is addressed (Klostermann) or possibly the people 'against' whom it is directed (20:19)". FITZMYER, *Luke*, 1185: "Possibly one should translate *pros* + acc. in this instance as 'against some'". LAGRANGE, *Luc*, 475: "*Pros* ne signifie pas 'contre'".

⁽¹²⁾ NOLLAND, *Luke*, 875: "...centrally, not necessarily exclusively of certain of the Pharisees". ROSSE, *Luca*, 692: "L'evangelista racconta la parabola a chi è intimamente persuaso di essere giusto...".

⁽¹³⁾ MARSHALL, *Luke*, 678-679: "*Pepoithotas eph' heautois* is taken by Jeremias *Parables*, 139, n. 38, to mean that they trusted in themselves rather than in God; if so, *hoti* must be translated 'because', giving the reason for their self-confidence, rather than 'that', stating the content of their self-confidence"; cf. also EVANS, *Luke*, 642; *contra*, KLOSTERMANN, *Lukasevangelium*, 179: "...wohl nicht 'weil'"; M. GOULDER, *Luke* 2 (JSNTSS 20; Sheffield 1989) 669: "hardly 'because'".

Acts 24,15), Joseph (23,50) and Jesus himself (23,47; cf. also Acts 3,14; 7,52; 22,14); in Acts, Cornelius is described as “just” (10,22). Reverent and fearing God, Cornelius’s “justice” is revealed in concrete acts of almsgiving and prayer (Acts 10,2; cf. also 10,22); Peter describes people like Cornelius as fearing God and doing justice (Acts 10,35). Presumably, the “justice” Luke presents so positively is, in most cases the justice that comes from obedience to the will of God, expressed so often in the Law of Moses⁽¹⁴⁾. Indeed, one can point to this sense of “just” by looking at those who “pretend justice” (Luke 20,20); the reason these people can pretend justice is that they pretend a concern to obey law. Are those described by Luke in 18,9 as confident of their justice to be considered suspect in their self-evaluation? The question returns to the Pharisee, their representative: wherein lies his false estimate of himself? Is there something amiss in his statement that he is not grasping⁽¹⁵⁾, unjust⁽¹⁶⁾, adulterous, that he goes beyond even the Law in fasting and paying tithes? In other words, there is little in the first half of Luke’s introduction to vv.10–14 to indicate why certain people are wrong, and “will be brought low”, for their claim to be what, after all, many others merited to be called: “just”⁽¹⁷⁾.

Somewhat laboriously I have arrived at the second half of Luke’s consciously crafted introductory verse. Here we read that the objects of Jesus’ parable and judgements “despise⁽¹⁸⁾ the rest⁽¹⁹⁾”. First, one recognizes immediately a concrete quality placed here in this introductory verse, in contrast to the preceding, very general quality “just”. Second, one recognizes, in the use of “and”, what is, for Luke’s Gospel, an impossible, though obviously attempted, marriage: “justice” and “despising the rest”.

By Chapter 18, Luke has spent much time in emphasizing for Theophilus the need for love of all people, a love which goes far beyond self-benefiting love (Luke 6,32-34). If Jesus orders love of enemy (6,35), one is expected also to love all those who fall short of being an enemy. In the context of the specific character of the parable, Jesus in real life seeks the good of toll-collectors (cf. Luke 5,32), even though extensively criticized for this (7,29), and he finds himself closely approached by “all the toll-collectors” (15,1).

On the other hand, the verb to mean “despise, disdain, contemn”, and at times “reject with contempt” and “treat with contempt”⁽²⁰⁾, manifests a clear wickedness. No reader, made sympathetic to Jesus in Luke’s Gospel, can approve of this quality, especially when, by the

⁽¹⁴⁾ LAGRANGE, *Luc*, 475: “*dikaioi*: ceux qui observaient la loi”.

⁽¹⁵⁾ MARSHALL, *Luke*, 679: “robber, swindler”.

⁽¹⁶⁾ MARSHALL, *Luke*, 679: “swindler, cheat”.

⁽¹⁷⁾ Contra, L. SABOURIN, *Il Vangelo di Luca* (Roma 1985) 296: “Egli non esprime... l’intenzione di riparare ai torti commessi; qui l’insegnamento concerne l’atteggiamento interiore necessario, da cui tutto il resto dipende”.

⁽¹⁸⁾ PLUMMER, *Luke*, 416: “a strong word”; NOLLAND, *Luke*, 876: “disparaging and offhand dismissal...”; R. TANNEHILL, *Luke* (Nashville 1996) 266: “regarded others with contempt”.

⁽¹⁹⁾ PLUMMER, *Luke*, 416: “all others”; FITZMYER, *Luke*, 1185: “all others”.

⁽²⁰⁾ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, trans. from the fourth German edition by W. Arndt and F. Gingrich (Chicago 1957) 277.

conscious effort of the redactor, it extends to "the rest" ⁽²¹⁾. The appeal of the Good Samaritan story rests foremost on the realization that no one among "the rest" can be in any way despised. The only logical conclusion to that story regarding historic enemies is the advice of Jesus, in the wake of the enemy's actions: "Go and do likewise" (Luke 10,37).

From all this, the point to be made seems to be the following. Luke inherited a parable and at least one expression, if not two, of Jesus' judgment ⁽²²⁾ about the two central figures of the parable. For his own teaching ends, Luke constructed an introductory statement which would tilt the parable towards interest in one of these two figures, the Pharisee. While it is unclear from the parable just whom the Pharisee might represent, it is very clear from Luke's introduction that the Pharisee stands for those ⁽²³⁾ who have confidence in themselves that (because) they are just and (while) ⁽²⁴⁾ they despise the rest. From Luke's introduction, in which he plays off "just" and "contempt", it is clear that Luke means here to claim an incompatibility, thus an impossibility that justice can sit in the same room (or soul) with contempt for the rest. Too much of the Lucan Gospel speaks to this incompatibility.

This introductory verse gives excellent clarity to what I have suggested is unclear about the parable and the judgments which follow. Whatever the balanced presentation of the Pharisee and the toll-collector might suggest to the hearer of the parable, and whatever reason Jesus' words might suggest as the reason the Pharisee remains unjust and the toll-collector becomes just, and whatever the sense the parable gives to the proverb of v. 14b, it is now clear that the Pharisee fails ⁽²⁵⁾ to gain Jesus' favorable judgment because of his words "I thank you that... I am not like this toll-collector" (v. 11) ⁽²⁶⁾. That statement, though one might argue that it reminds one of the holiness of the Psalmist, is not to be read in any other way than as a statement of contempt. It is Luke who defines it that way.

In its own way, Luke's redactional verse also determines the meaning of the judgment Luke inherited from Jesus. Luke so reads the story that he knows Jesus' authoritative judgment to be founded, not on the good deeds of the Pharisee, but on what Luke presumes to be Jesus' complaint against the

⁽²¹⁾ FITZMYER, *Luke*, 1187: "the rest of mankind".

⁽²²⁾ PLUMMER, *Luke*, 419: "Here Christ once more claims to know the secrets both of man's heart and of God's judgments"; LAGRANGE, *Luc*, 475: "le Sauveur conforme ce verdict de la conscience en nous faisant connaître celui de Dieu".

⁽²³⁾ Not uncommon is the opinion of SCHNEIDER, *Lukas*, 364: "so ist das Gleichnis im Sinne des Lukas zugleich eine Mahnung, die (reueigen) Sünder in der Gemeinde nicht zu verachten...".

⁽²⁴⁾ In the light of Luke's intent to contrast characteristics in v. 9, it seems justifiable to see here an example of an adversative *kai*: "*Kai* can be used even where there is actual contrast (at times 'and yet')", F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, tran. from ninth-tenth German edition by R. Funk (Chicago 1961) 442(1), 227.

⁽²⁵⁾ Contra, FITZMYER, *Luke*, 1184: "We are never told what sin the Pharisee commits...".

⁽²⁶⁾ TANNEHILL, *Luke*, 266: "Even more clearly, the prayer shows that this Pharisee 'regarded others with contempt'"; the prayer shows this, it is my contention, only because of Luke's interpretation of it.

Pharisee: contempt for the rest. As elsewhere (Luke 11,42) Jesus had said about the Pharisees that "these are the things you should practice (justice and the love of God), without omitting the others (paying tithes)", so Jesus can be said here to refuse justification to the Pharisee⁽²⁷⁾, the representative of those who think they are just, because he has refused what is for Jesus the essential of what makes one worthy to enter eternal life (cf. Luke 10,25-28).

Thus, crucial to the interpretation of the entire story Luke presents in 18,10-14 is Luke's own reading of the matter. By the very fact that he presents vv. 10-14 at length allows these verses to have their own impact on the reader, an impact which was, one can always assume to be, part of the dynamism of the story as it existed before it came to Luke.

It is then when one considers this earlier existence of the story, that one can ask just what is implied in the toll-collector's brief prayer, because of which he merits to be called just. Indeed, the title "just" seems to belong to those who "do", who "struggle", to enter the kingdom of God; how does what appears to be a simple call for mercy fit in here? But, as the story stands now, Luke has definitely turned attention to the first person of the parable, and made clear, from his v. 9, that justice will not be assigned to those who will, for all the rest of the Law that they obey, condemn "the rest"⁽²⁸⁾. Here is a good example of how redaction interpreted what it inherited from Jesus, so that those words might speak very clearly to Theophilus and his community. As often happened, Jesus' parables were to varying degrees mystifying; not only once, I am sure, people asked him, "What is the meaning of the parable?" (Luke 8,9). In the case we have studied, it fell to Luke to read out of the parable and its attendant judgments the lesson he thought would contribute excellently to the good of his audience. In brief, there is no standing before God for those who, whatever other good they do, despise others.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

John J. KILGALLEN

SUMMARY

Regarding the story of Luke 18,9-14 there is disagreement among exegetes as to the reason why, in Jesus' view, the Pharisee did not return home justified. In what did the Pharisee fail? This essay suggests that the answer to this question is to be found in the introductory verse Luke gives to his reader; v. 9 makes clear how Luke read his inherited material (more likely than not including v. 14b) and wanted his reader to understand it. Whereas vv. 10-14 had to do with both Pharisee and Publican, v. 9 turns the reader's attention to the Pharisee and to the reason all his good deeds did not bring him justification.

⁽²⁷⁾ EVANS, *Luke*, 642: "The further characteristic 'and despised others (= 'the rest')' is taken from v. 11, but this is only one feature of the parable, and that a subordinate one". In my view these last words are indefensible.

⁽²⁸⁾ ROSSÉ, *Luca*, 697: "[Il fariseo] associa il suo ringraziamento a Dio con il disprezzo degli altri uomini".

Bargaining in Tov (Judges 11,4-11): The Many Directions of So-called Direct Speech

In the world of representation the language of discourse is quite distinct from the world of things, for speech and thought are part of subjective experiences and not merely images of reality. When speakers speak, they image, mediate, and frame their own words as well as the words of others. Re-presented speech is thus a mimesis of discourse. When Jephthah and the elders of Gilead bargain in the land of Tov, their words are mediated to us, filtered through the narrator's own verbal, sociocultural, thematic, aesthetic, persuasive, and moral design. The words spoken in Tov by their very form entail indirections because the speakers communicate with us *through* someone else. Jephthah and the elders speak, but their words are of another's devising. Their discourse is speech within speech, a perspectival montage. Any one speech event actually entails two levels of communication by two communicators with two perspectives, and one, the narrator's, is always hidden and possibly ironic. Such levels are important to recognize in Judg 11,4-11 because the narrator often works in self-imposed silence. Overt words may hide multiple perspectives, and the layers of quotation may even manifest themselves as triple talk since a character can always speak something other than his or her own mind.

We do well to develop an eye for dissimilarity because speech and thought are often at odds in the bargaining scene between Jephthah and the elders. We and the dialogists hear the words spoken, but are left to figure out what lies behind them. In this communication web, even listeners exert influence and shape the words uttered by the speakers. Hearing itself is part of the dialogue, and we will also consider how another's speech is received. The dialogue scene opens with the narrator's introduction to opponents at war.

⁴And in time the Ammonites waged war against Israel. ⁵And when the Ammonites waged war against Israel, the elders of Gilead went to take Jephthah from the land of Tov. ⁶And they said to Jephthah, Come and be for us General that we may fight against the Ammonites. ⁷But Jephthah said to the elders of Gilead, Are you not the ones who hated me and expelled me from my father's house? So why have you come to me now when you are in dire straits? ⁸And the elders of Gilead said to Jephthah, Precisely because of this, now we turn to you that you may go with us and fight against the Ammonites, and you shall be for us Governor over all the inhabitants of Gilead. ⁹And Jephthah said to the elders of Gilead, If you turn me to fight against the Ammonites, and Yhwh gives them

over to me, I myself will be your Governor. ¹⁰ And the elders of Gilead said to Jephthah, Yhwh is listening between us. Indeed, what you say, certainly we will do. ¹¹ And Jephthah went with the elders of Gilead, and the people made him over them Governor and General. And Jephthah spoke all of his words before Yhwh at Mizpah (¹).

This scene is preceded by an account of Jephthah's expulsion from his ancestral home by half-brothers. Born the illegitimate son of a harlot, Jephthah finds himself hounded out of Gilead. He flees to the land of Tov, probably in the region of the Yarmuk (²), outside the land of Israel, and, while in exile, gains a reputation as a warrior. "Empty" (³) men rally around and fight with him in Tov (11,3). (The place name, ironically charged, means "good".) When the Ammonites threaten Gilead, the elders scout around for a military leader. Jephthah, who by now has proven himself, emerges as their candidate. At this stage they are not concerned about his parentage or the campaigns he has conducted with the "empty" men. He has the one thing they so desperately need: military prowess, the ability to quickly assemble and lead an organized military contingent (⁴). His contingent can counterattack the Ammonites, and, should *he* fall in battle, the Gileadites will suffer no great loss.

The dialogue that ensues as part of this scene's perspectival shifts in narration and quotation demonstrates the Bible's art of diplomacy, the bargainers' shrewdness with offers and counter offers in the world of give-and-take. The narrator invests both Jephthah and the elders with bargaining power, and both sides' use of language is managed as a set of oppositions. They give as little as possible while taking all they can get; he will reject their first offer outright. When the momentum for battle escalates, the elders of Gilead approach Jephthah with the plan of taking (לָקַח) him from the land of Tov. This taking will be accomplished through speech, and the bargaining is the first of four conversation scenes wherein Jephthah dominates. In 11,6-11 Jephthah converses with the elders of Gilead, in 11,12-28 he (through his messengers) speaks to the king of Ammon, in 11,35-38 Jephthah talks with his daughter, and 12,1-4 records Jephthah's dialogue with Ephraim (⁵). Each speech event is significant

(¹) The translation of Judg 11,4-11 is my own. In other passages cited, I quote from the *NRSV*.

(²) A. MALAMAT, "The Period of the Judges", *The World History of the Jewish People*, 3 (ed. B. MAZAR) (Tel Aviv 1971) 157.

(³) The Hebrew word רָק carries various shades of meaning: idle, worthless, vain (BDB, 938). R. G. BOLING, *Judges* (AB 6A; New York 1975) 165, 171, 196, and cf. Judg 9,4, translates the word as "mercenaries"; J. A. SOGGIN, *Judges: A Commentary* (OTL, trans. J. Bowden; Philadelphia 1981) 203, renders it as "adventurers".

(⁴) A. J. HAUSER, "Unity and Diversity in Early Israel before Samuel", *JETS* 22 (1979) 298.

(⁵) Jephthah also initiates speech in 11,30-31, but in contrast to the other four dialogue scenes, the addressee, Yhwh, does not respond verbally.

because the narrator could, if he would, tell us much more from the omniscient point of view. But here the narrator delegates the storytelling responsibility to the characters themselves. The plot advances through their filtered words, and the resulting insets call attention to the web of perspectives and competing interests, the offers and counter-offers, and, from our side, the fun of it all.

The episode consists of the narrator's frame in vv.4-6a and 11 (note the duplication of "going", הלך vv.5, 11), and five insets wherein the elders initiate and conclude the dialogue (elders-Jephthah-elders-Jephthah-elders). The speeches are tightly woven with the narrator interrupting only to shift our attention from one side to the other in this tit-for-tat interchange. But even here, the narrator is not completely effaced; the reception acts are staged in a way that reminds us of the presence of all sides in this narrator-speaker-addressee exchange: and Jephthah said to the elders of Gilead / and the elders of Gilead said to Jephthah / and Jephthah said to the elders of Gilead / and the elders of Gilead said to Jephthah⁽⁶⁾.

The elders of Gilead had judicial and political responsibilities, but they functioned primarily only in times of tranquil existence. In this state of emergency they find themselves without a military unit. The effect of Ammonite aggression against the clan of Gilead results in an unsettled and disorganized military, and the narrator stresses the point at the beginning with duplicated references to the Ammonites waging war against Israel. With a crisis on hand it is necessary to transfer power to a military leader who can mobilize the troops and wage war. Jephthah, it appears, is the only one within or outside Gilead who might be counted on for leadership. The very fact that they come to the man who had earlier been driven out of Gilead suggests their desperation, but the dialogue that follows shows, desperate for assistance though they are, they still have the wits to buy Jephthah at the lowest possible price.

The scene's play of perspectives is obvious at the start. From the narrator's point of view, the issue of imminent war with the Ammonites is stressed both by the duplicate reference in vv.4-5 and its prominent place before the forecasted taking of Jephthah. From the reader's side, this repetition is information redundancy. Events in the world swell in the representation as more duplication yields less of what's new and sharpens the reader's sense of superfluity. The emphasis on war is modified in the perspectival shift of v.6 as the elders introduce the idea of a prize and speak of the threat only once. They will make him General (רִצָּק) so that

⁽⁶⁾ This highlighting trend continues in the three subsequent exchanges (11,12-28.35-38; 12,1-3), but occasionally in Judges the addressee's name is omitted. In 16,20, for example, the narrator identifies only the speaker. It is Delilah who names Samson. This shift in narrative technique in chap.16 adds drama to the narrator's account of the Philistines who seize Samson and gouge out his eyes.

For a study that combines research on the Jephthah narrative in the areas of composition history, literary genre, historicity, redaction history, and archaeology, cf. the work of P. A. KASWALDER, *La disputa diplomatica di Iefte (Gdc 11,12-28): La ricerca archeologica in Giordania e il problema della conquista* (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 29, Jerusalem 1990).

they might win in fighting against the Ammonites. The elders have confidence that Jephthah can organize a military response against the Ammonites and bring victory for the Gileadites.

In this case, Jephthah's potential rise to power is not unlike that of other individuals in the book of Judges whose strength and military prowess are combined with traits and habits that make them unlikely candidates for leadership. Like the bound-in-the-right-hand Ehud and the ever-testing Gideon who precede him and the often distracted mighty deliverer Samson who will follow, Jephthah is an unexpected choice, and the knowledge we possess of him makes him all the more unlikely. A prize now awaits the exiled son, but their offer, of course, falls short of the commanders' (שר) forecast that whoever fights the Ammonites will be Governor (ראש) over all the inhabitants of Gilead (10,18). If we assume the elders are aware of the commanders' forecast — which certainly seems plausible based on their counter-offer in v. 8 — we begin to see them as shrewd negotiators. Once the perspective shifts from the commanders, we hear the elders asking much, but offering little. The office of General will last only as long as the battle itself, and if he falls on the battlefield they suffer no loss. This son of a prostitute, exiled by his brothers, living in a land outside Gilead with "empty" men, they know, but never say, is expendable.

Jephthah responds to their plea with two rhetorical questions, and with them begins the process of firmly stipulating for the recognition of his authority: Are you not the ones who hated me and expelled me from my father's house? So why have you come to me now when you are in dire straits? The first question concerns the past; the second the present. Their full weight makes clear that if negotiations are to proceed, they will be on Jephthah's terms. Information is conveyed at two levels: the answer to your request is No, and the reason is that people do not seek help from those they have rejected, just as victims of rejection do not assist rejectors (?). Rejection is a two-way street: you rejected me; I now reject you.

Jephthah's choice of the word "expelled" (גרש) in the opening question serves as a reminder of past actions and is now a powerful bargaining tool. But from the reader's side the word looks back in narrative time to the dialogue between Yhwh and Israel in 10,10-16. While Jephthah is a potential deliverer, Yhwh is a proven deliverer against Israel's enemies: Did I not deliver you from from Egyptians and from the Amorites, from the Ammonites and from the Philistines, Yhwh had asked in 10,11. After the Israelites cried out from the oppression of the Egyptians, Amorites, Philistines, Sidonians, Amalekites, and Maonites, God delivered them, but left little hope for future deliverance in the wake of yet a new cycle of rejection: Yet you have abandoned me and worshiped other gods; therefore I will deliver you no more. Go and cry to the gods whom you have chosen; let them deliver you in the time of your distress, Yhwh says in 10,13-14.

(?) D. MARCUS, "The Bargaining between Jephthah and the Elders (Judges 11:4-11)", *JANES* 19 (1989) 98.

Jephthah's first response and the parallels in dialogue and context with 10,10-16 make it clear that the elders are, indeed, desperate men.

From a rhetorical perspective, Jephthah's mention of expulsion makes the point that rejection carries its price. It also duplicates the narrator's reference from v.2. Sons of the same father, the brothers had previously expelled Jephthah from their house with stern words: You shall not inherit anything in our father's house for you are the son of another woman. Their previous action has present implications: why have they come to him now? Jephthah's speech is, of course, a response and as such invites comparison with the elder's opening in v.6. They had stressed unity in their opening words to him: be for us, we may fight. For his part, Jephthah dwells on the idea of separation as he matches their double plea with a counter double punch: you hated and you expelled. That is, in his first question, he counters their double verbal forms "come" and "be" with you "hated" and "expelled". The pronominal forms in his follow-up question continue the theme of separation. Why have you come to me now that you — not we — are in dire straits? In this second question the interrogative why (מדוע) also serves a distinct rhetorical purpose. When this word is used, the clauses that precede it state undeniable facts; the clause that follows it calls into question an assumption by indicating incredulosity that certain actions should follow, given the situation. Thus the rhetorical question makes clear that rejection itself makes the terms of the demand impossible to fulfill. *Why* should I deliver you? ⁽⁸⁾

While Jephthah's No sounds emphatic, the elders understand that in the world of negotiation No may mean Maybe. Since they perceive that his words, like theirs, conceal thoughts (might a counter-offer sound better?), the bargaining proceeds to a new level. They duplicate their previous theme of urgency in v.8, and to it they add flattery: You are the only one who can successfully wage war against the Ammonites. They match him on his own terms. Why have you come to me now (עתה), he had asked. They respond that it is precisely because of their dire straits that they now (עתה) turn to him. In this stage of the negotiations, after Jephthah's words "you hated" and "you expelled", they increase the drama with new words in dialogue. Previously they "came" to Jephthah, an image that is presented from three perspectives early in the scene: first by the narrator (הלך v.5), then by the elders (הלך v.6), and finally by Jephthah himself (בוא v.7). They now "turn" (שוב) to him after rejecting and disinheriting him. While Jephthah had referred to the past explicitly, they mention it only obliquely in their reference to (re)turning, a word that often carries profound religious overtones. It suggests turning away from (their) previous actions and mistakes while concomitantly turning to a new *modus operandi*. This turning works in two directions simultaneously. They (re)turn to him now, but it is Jephthah — not the elders — who has gone away!

Their sudden turn of heart is revealed in their turn of words. With the original title of General (קצין) off the negotiating table, they propose to

⁽⁸⁾ MARCUS, "Bargaining", 97.

make him Governor (שָׂרָא). The first offer denotes a military leader whose tenure is limited by the time of war. This latest offer of שָׂרָא is for political office and assures a term lasting indefinitely, beyond the restoration of peace times⁽⁹⁾. Indeed, Jephthah will hold power "for six years" (12,7). They had originally hoped to secure Jephthah's services for less, but, fight with us now, they implore him, and be established as our chief political officer later. Whereas they had originally proposed that he be their General that they might fight, they now reverse the order: he will fight and then become governor. In the first instance, a title would be given before battle. Now after (re)turning to him, the new, bigger prize will be awarded subsequently. Having failed in their opening petition, they now duplicate to the letter the commanders' original forecast that the one who fights the Ammonites shall be Governor over all the inhabitants of Gilead (10,18). If he accepts their counter-offer, he will be ruler over the entire region with authority in peace times as well, just as Saul will later be head (שָׂרָא) over all the tribes of Israel (1 Sam 15,17).

But the elders' speech is also significant for what it omits. They do not specify that he must win the battle in order to secure the title, and, while they have offered him military and civil leadership, they stop short of reinstating him as heir (cf. vv. 2 and 7). With talks in progress, no need to introduce the subject of defeat in battle, and they can always introduce reinstatement in a possible future round. Perhaps the one who has heard that he will not inherit anything from his father's house (v.2) will be persuaded by this latest offer of a perpetual office. In dialogue, the elders are for the moment content with returning to their earlier strategy of emphasizing unity while carrying the tactics even further: you may go with us, you shall be for us Governor over all. This repetitious call for unity, they remind him, is for the single purpose of waging a successful campaign against the Ammonites.

The negotiating door that Jephthah appeared to close in his first response to the elders in v. 7 is opened with the first word he speaks in v. 9: If you turn me to fight against the Ammonites, and Yhwh gives them over to me, I myself will be your governor. "If" allows for the possibility that a deal may be struck. In the first round he had used their word "now" (עַתָּה) in his response. In the second exchange they made the point that they "turn" to him, and he responds, if you "turn" me. This double borrowing suggests a strategy on Jephthah's part. He takes their words and transforms them to his liking: You wish to talk with me about "now", but

⁽⁹⁾ The two titles appear in parallel in Mic 3,1, but are not to be construed as synonyms; cf., Z. WEISMAN, "Charismatic Leaders in the Era of the Judges", *ZAW* 89 (1977) 404-405 n.29. The terms are also found in extra-biblical documents: *qatsin* in Ugaritic documents as a Canaanite loanword in Egyptian inscriptions (*kd/tn*), denoting a commander of a chariot; and *r's* denotes heads of nomadic tribes (*rēšu*, *rā'sāni*) in Assyrian sources; cf., MALAMAT, "Period", 322 n.7. The general-governor distinction is maintained with slight variations among modern commentators; cf., BOLING, *Judges*, 198; MALAMAT, "Period", 15; H. N. RÖSEL, "Jephtah und das Problem der Richter", *Bib* 61 (1980) 251-255; H. N. RÖSEL, "Die 'Richter Israels': Rückblick und neuer Ansatz", *BZ* 25 (1981) 203.

before we proceed, let me remind you of the past. Yes, it is true that you “turn” to me with the Ammonites all around, but let me set the context of the turning, Jephthah is saying as he interposes a new element in the causal chain. While they have cleverly avoided the issue of non-victory, he actually introduces success as a condition for the prize as he shifts attention heavenward: if Yhwh gives them over to me. What they are willing to give, he announces, he will earn with Yhwh’s help. As Cheryl Exum has observed, Jephthah’s statement now lends divine approval to the negotiations by making his appointment as מֶלֶךְ contingent on divine favor⁽¹⁰⁾. But the introduction of religious language also works at another level. The language of both the dialogists and the narrator leaves no doubt that it is *not* Yhwh who will make Jephthah Governor. It is humans who carry this entire scene forward. Does this language call attention to problems on the horizon? It is, after all, we now discover, the son of a prostitute, not the elders of Gilead, who perceives that Yhwh determines the outcome on the battlefield. Their silence on this point may suggest their disregard for Yhwh, or, if we take the multiple directions of speech seriously, their silence may issue from their deliberate attempt to keep the bargaining on an earthly, simple-as-possible, appeal-to-his-instincts plane.

They offered the title of Governor over all Gilead after mentioning the projected fight against the Ammonites. He preserves this causal sequence (fighting → Governor) in his response in v. 9. Let there be no mistake, Jephthah underscores, I *will* assume office after battle. With reinstatement as family member not on the table (cf. vv. 2 and 7), we might assume that for Jephthah command of a sizable group is better than reinstatement. As the negotiations conclude, the distance and opposition between exiled and elders is almost dissolved at the linguistic level. While Jephthah does not go as far as they had in their opening petition (be for us, we may fight), his previous I-You opposition in v. 7 (you hated me) is much less pronounced at the end. His opening remark in v. 9 is literally “if turning you me”, and he closes with the words, “I myself will be for you Governor”. The issue of the prize is retained from the elders’ offer, but it appears as Jephthah’s final word in the scene. Words suggesting a new consensus in opposition to the Ammonites (“you me” and “I for you”) precede Jephthah’s mention of the prize.

Now that both parties are satisfied, ready to strike a deal that meets the desires of all, the elders acquiesce completely and quickly. Their final speech is only eight words in the Hebrew: Yhwh is listening between-us; indeed, what-you-say, certainly we-will-do. They now seize upon what they had previously left unsaid. From the one who associated with “empty” men, they have learned a lesson through speech. He had borrowed their words (now, turn); they now adopt his language. Their opening word, just spoken by Jephthah, is the special name Yhwh, whom they announce is listening between both parties. The Yhwh they had overlooked is now

⁽¹⁰⁾ C. EXUM, “The Tragic Vision and Biblical Narrative: The Case of Jephthah”, *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus* (ed. C. EXUM) (Semeia Studies; 1989) 73-74.

foregrounded: the bestowal of the high office, they announce, will hinge upon divine ratification of the proceedings. But again, their language works at more than one level, leaving us with the impression of the multiple directions of direct speech. Does the ceremony properly end as Robert Boling concludes⁽¹⁾, or does it bode trouble? Has Jephthah's leadership been legitimized? Has he merely been given authority to meet an emergency at hand rather than receive a divine call to act as a deliverer? These questions the narrator leaves unanswered for the moment. The spirit of Yhwh will come upon Jephthah subsequently (11,29), but his call to leadership here comes not from God but from the tribal leaders of Gilead. *They* make the illegitimate son legitimate, and in a book where the divine spirit often descends (Judg 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14), Yhwh's absence on stage gives the scene a portentous aura.

They introduce a preposition in the dialogue, Yhwh is listening "between" (בין) us, and underscore the new unity. Their language moves in the opposite direction of the narrator's and characters' earlier words (against, take from, hated, expelled), and at the phonological level the preposition sounds in the Hebrew much like the first part of the name of the Ammonites (בני) which the newly formed coalition opposes. In their final response the elders also affirm that what Jephthah says they will certainly do, and the narrator confirms in v. 11 what their words had hinted at all along: it is the people who make him their leader.

The narrator, who had opened the scene, closes it with a reference to the consecration ceremony. With a deal struck, the newly appointed leader solemnizes the pledges. The elders' second offer of governor exceeded their first offer of general. They have paid, and, at first glance, at a price no greater than that forecast by the commanders in 10,18. But while it is true that the negotiations cease without any mention of reinstating Jephthah as heir, the people make Jephthah both Governor (שׂר) and General (צב). He had expressed interest only in the Governorship, and the appointment was to be conditioned upon victory. But the elders give him political office now, even as they appoint him military leader for the crisis at hand. Their haste is accentuated by the narrator's report of their actions. They dispense with Jephthah's condition in v. 9 (if Yhwh gives them) as they confer both titles even before the battle begins. The two titles had been introduced in vv. 6, 8 as General and Governor, but are reversed in the narrator's report of the conferral in v. 11. The issue of perpetuity, so important to the one exiled by his brothers (You shall not inherit anything in our father's house, they told him in v. 2), is thus now foregrounded as the elders willingly bestow the title of perpetuity before making him their leader for the battle at hand.

They have secured just the kind of rough rider they need, a man who has proven himself in battle and who is also expendable. In the event that the Ammonites kill Jephthah, the elders will suffer no great loss. Indeed, they might even find consolation in being relieved of a permanent governor

(1) BOLING, *Judges*, 198.

they would not have otherwise sought. But their offer and counter-offer have been made without any mention of loss at war as the what's-in-it-for-Jephthah possibilities have been articulated.

The focus in the conclusion is on "words", from the point of view of the elders, Jephthah, and the narrator. The elders pledge to follow Jephthah's word (דבר) and Jephthah speaks (דבר) all his words (דבריו) before Yhwh⁽¹²⁾. Words can stand for covenant stipulations as in the Deuteronomic formulations, found, for example, in Deut 5,22⁽¹³⁾, but a more explicit vowing word, found in an upcoming scene (11,30), is not used here. These words spoken at the sanctuary appear to give the agreement validity, but in this context attention to "words" — none spoken by Yhwh — reinforces the ceremony's this-worldly cast, and, indeed, may once more leave the reader with a sense of complications on the horizon.

The mention of Mizpah (Mizpeh in 11,29), the last word appearing in the scene, harks back in narrative time to the assembling of troops in 10,17. The exact location of this Mizpah has not been determined, but it may have been a central sanctuary for worshipers south of the Jabbok and east of the Jordan⁽¹⁴⁾. Our failure to locate this site so central to the Jephthah narrative should not, however, distract us from recognizing its literary function. Based on the root צפה, "to look out, watch", the place-name means "Place of Outlook" or "Watch Place", and the attention given it serves to develop the plot ironically⁽¹⁵⁾. Jephthah will soon fail to "look out" (i.e., "perceive") when he utters an absurd vow and then fulfills it. (Notice in 11,29 that the spirit of Yhwh comes upon Jephthah, but is he aware of it? The vow that follows in vv.30-31 is capriciously made!) Mizpah will not be mentioned after he sacrifices his daughter. The silence is profound.

In sum, the unique play of perspectives is manifested as voices, or, more to the point, as mediated speech events framed by the narrator's own point of view in the telling. The characters never speak autonomously, but instead are always part of the narrator's constructed web. The harping on titles has made clear to the bargainers the conditions of Jephthah's acceptance, but the repetition also deprives the audience of other information. Such suppression and the stylistic features of verbal ambiguity in dialogue ultimately shed light on Jephthah himself who emerges in ambiguity. Son of an unnamed prostitute and of a father unidentified and perhaps unidentifiable — he is the son of the personified

(12) At the end of the negotiation scene which immediately follows, the narrator reports that the king of the Ammonites does not heed the words (דבריו) of Jephthah (11,28).

(13) BOLING, *Judges*, 199.

(14) BOLING, *Judges*, 48-D3, 199, locates it in the vicinity of Jebel Jel'ad and Khirbet Jel'ad. Cf. MALAMAT, "The Period", 158 and J. GRAY, *Joshua, Judges, Ruth* (NCB; Grand Rapids 1986) 316.

(15) L. R. KLEIN, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JSOTSS 68 — Bible and Literature 14; Sheffield 1989) 88.

district of Gilead (11,1) — his enthronement abounds in the narrator's devised ambiguity⁽¹⁶⁾.

Lees-McRae College
P.O.Box 128
Banner Elk, NC 28 604
USA

Kenneth M. CRAIG, Jr.

SUMMARY

This article explores the subject of speech as mediated discourse in the bargaining scene between the elders of Gilead and Jephthah in the land of Tov (Judg 11,4-11). The episode consists of the narrator's frame in vv. 4-5 and 11 and five insets wherein the elders initiate and conclude the dialogue (elders-Jephthah-elders-Jephthah-elders). The narrator informs us that the elders approach Jephthah with a plan of taking (לקח) him from the land of Tov. The taking is accomplished through speech that the narrator quotes, and the perspectival shifts in narration and quotation demonstrate the Bible's art of diplomacy. The speeches are tightly woven with the narrator interrupting only to shift our attention from one side to the other in this tit-for-tat interchange. But even here, the narrator is not completely effaced. The reception acts are staged in a way that remind us of the presence of all sides in this exchange. The bargaining thus proceeds through filtered words, and the resulting insets call attention to the web of perspectives and competing interests, the offers and counter-offers in the world of give-and-take, and, from our side, the fun of it all.

⁽¹⁶⁾ An earlier draft of this paper was presented in the Biblical Criticism and Literary Criticism Section at the National Society of Biblical Literature Meeting in San Francisco, 24 November 1997. I wish to thank Professors James Ackerman, Dwaine Greene, and Burke Long for helpful comments on this paper.

The Literary and Theological Function of Job's Wife in the Book of Job

I

In the Prologue to the Book of Job, Job is depicted as notorious for his great wealth, and famous for his exceptional piety. God, presiding over an angelic convention, draws Satan's attention to this perfect man. He asks an innocent, rhetorical question regarding Job's commendable piety. Satan exploits this occasion to brand Job a hypocrite, accusing him of having some ulterior motive for his piety. Job — he says — must be giving only lip service in return for the great material prosperity God has showered upon him. Once he is deprived of this prosperity and struck with disease, Job will certainly blaspheme. Eventually, God is induced to put Job to the test — as suggested by Satan — with all manner of disease, having first destroyed all his wealth and eliminated all his ten children. But Job still does not blaspheme. For one reason or another, Job's wife is left untouched. At some point she intimates to her husband that he is something of a fool for sticking to his blind faith in God. She tells him to curse God and die. He rebukes her:

You talk as any wicked fool of a woman might talk.

If we accept good from God, shall we not accept evil? 2,10 (*NEB*).

It is not clear why Job's wife is spared the fate of the children. In the Epilogue to the story — although she remains nameless — she serves as a necessary vehicle for the continuation of Job's line.

II

In a recent essay on the Book of Job, David Clines makes some statements about Job and his wife from an unconventional stance. He discusses such issues as patriarchy, the suffering of Job's wife, gender dominance, and makes biased and unfair allegations against Job the man and his author⁽¹⁾.

He defines patriarchy as "a social system in which men have unproblematic power over women" and views Job's verbal rebuke of his sacrilegious wife as an example of such power over women. Job — it is alleged — lumps all women as "foolish chatterers"! There is no evidence, however, that Job lumps *all* women as such. It is also not clear how one can dismiss Job's wife's terrible blasphemy so lightly, while at the same time magnifying and condemning Job's well-deserved verbal reprimand.

⁽¹⁾ D. CLINES, "Why is There a Book of Job, and What Does it Do to You if You Read it?", *The Book of Job*, (ed. W. A. M. BEUKEN) (Leuven 1994) 2-20. No further page numbers will be given to quotes from this relatively short essay.

Then Job is accused of ignoring or suppressing his wife's suffering in the story. This allegation shows a failure in understanding that Job's wife is not a major character in the *dramatis personae*. The book is not a drama about Job's wife. She plays a minor role — and, admittedly, a negative one. There is no reason to see this as sex discrimination on the part of the book's author. What is central to the drama is the suffering and torments of Job himself. Perhaps more importantly, Job's wife is not a conscientious, devoted, sensible, compassionate wife like, say, Portia (the wife of Brutus). If she were such a wife, she would embrace her husband's suffering as her own. She would tell her husband it is God's will to submit oneself to adversity. She would be a tower of strength to him. We do not expect her to be the perfect, ideal wife — portrayed in chapter 31 of the Book of Proverbs —, one who speaks nothing but wisdom and lovingkindness; but we do expect her to be a sensible, God-fearing woman. The Prologue to the Book of Job, however, makes it quite clear that she is fickle and sacrilegious. In fact, she only adds to her husband's suffering, distancing herself from him. She has developed a loathing for him. In the words of Job himself:

My breath is noisome to my wife.

19,17a (NEB)

She is, indeed, a foolish woman, speaking like *one* of those foolish female chatterers. She makes an outrageous, blasphemous suggestion: to curse God and incur the penalty of death. In a sense, she joins hands with the Adversary, Satan. By seeking death for her husband, she seeks the easiest way out of a marriage and a commitment; the easiest way out of a test. Typically, our politically-correct critic twists the evidence and accuses the victim, not the perpetrator — simply because the perpetrator happens to be female. He points a finger at good, steadfast, pious Job — now dispossessed, humiliated, in pain, wallowing in dirt and ashes — of treating his wife as a non-entity^(?).

III

Another claim is that Job's wife — even though she herself says nothing about this personal matter — has spent fifteen “whole years” of her life being pregnant with Job's twenty children (seven sons and three daughters before Job's trials began, in ch. 1; and again seven sons and three daughters after his trials, in ch. 42). But, surely, they are *her* children as well as his. Children in the Near East are considered a blessing and a source of happiness, and the Hebrew Scriptures enjoin us to have as many of them as possible (cf. Ps. 127)^(?). Our critic simply cannot entertain the thought that

(?) A bizarre claim is made that commentators on the Book of Job are biased because they “are all male”! The question is not asked *why* are there no female commentators on Job.

(?) Job's wife is obviously a woman of independent thinking and there is no evidence she was coerced into unwanted pregnancies.

Job's wife actually desired and enjoyed bearing and raising her own children. He has uncritically adopted a fashionable stance of aborting nature and substituting rhetoric for substance.

IV

Regarding the so-called gender dominance, there is ignorance — if not deliberate suppression — of the subtle (and not so subtle) dominance of women over men. Men and women *are* different, because they have been made different. They have different anatomy and different psychology. Women exert *their* dominance over men differently. In the case of Job's wife, to get herself out of her commitment and thus betray her husband in his terrible adversity, she did not ask for divorce. She found a better, convenient alternative at hand: she simply told her husband to commit suicide! There will be commentators, no doubt, who will contend that Job's wife only wanted to help her poor husband out of his misery. Such a warped interpretation, however, would only violate the tenor and drift of the text.

In connection with Job's three beautiful daughters and the inheritance their father gives them (ch. 42), the comment is made that "the daughters inherit because the man Job is charmed by them". But this is, surely, begrudging a father looking at his daughters and marvelling at their beauty. Job does not give them inheritance merely because they are beautiful. More likely, the story seeks to show the continued fairness and generosity of the new, restored Job.

V

As regards sexual temptation, Job is clear about his resistance to it. He is married to a woman he loves very much. He is — and remains to be — a faithful husband, even though the woman he loves is not steadfast:

If my heart has been enticed by a woman
or I have lain in wait at my neighbour's door,
may my wife be another man's slave,
and may other men enjoy her. 31,9-10 (NEB)

As a married man, Job even resists gazing at a young virgin:

I have come to terms with my eyes,
never to take notice of a girl. 31,1 (NEB)

Based on the biblical account that Job's three daughters were exceedingly beautiful (42,15), we may credit their mother with captivating physical beauty (and their father with good looks). This is in keeping with experience which shows physical beauty marred in some persons by flawed character. Beauty, however, cannot be a substitute for piety and good character. By itself, it is mere vanity, skin-deep (cf. Prov. 31,30). Job's nameless wife, therefore, must have been beautiful — but her beauty was marred by fickleness of character, impiety, and selfishness.

VI

It is a well known scientific fact — much to the chagrin of the male — that the female of the species will preferably mate, if she can, with the male who is most powerful — the one who is most able to provide the most security. In human society, too, this is a fact of life which only a sheltered person living in an ivory tower can deny. Margaret Mead, the noted anthropologist, observes: "In women's eyes, public achievement makes a man more attractive as a marriage partner" ⁽⁴⁾. In a real sense, then, it is the female of the species who has always had a need for patriarchy — with all the positive and negative aspects it entails. It is she who must have originally created, encouraged, and perpetuated this now much maligned institution. But, evidently, it is part and parcel of the natural process and it is doubtful that anyone can ever succeed in dislodging and eliminating it. It appears to be desperately and tacitly needed by the *majority* of ordinary, decent women themselves, irrespective of the financial independence they might achieve. Needless to say, with protection comes power — problematic or unproblematic, desirable or undesirable. Perhaps had men naturally needed *matriarchy* to the extent women have always needed patriarchy, similar results would obtain.

There are, therefore, firm grounds to believe that Job's wife must have married a man much older than herself — a Job who had struggled hard enough to amass a notorious wealth. She certainly did not marry him for his wisdom: we can rest assured on that score. Nor did she marry him for his piety, which she considered a simpleton's folly and at which she eventually scoffed. A man with seven thousand sheep, three thousand camels, five hundred yoke of oxen, and five hundred she-donkeys was to be wooed and brought under the marriage canopy. As a shrewd young lady, she must have found an older Job rather attractive for a marriage partner, and must have eagerly sought the protection of his name and the security of his wealth. All of this is borne out by the fact that the woman — who had extraordinary physical stamina (in contradistinction to her mental impatience) — bore Job ten children before his trials began, and ten more after his restoration, making it a total of twenty. Allowing an average of two years span between each childbirth, Job's wife was pregnant over a period of forty years (barring the possibility of any twins). This is a positive and commendable role in the dramatic and near tragic history of the man Job. But — as we shall soon see — this cannot have been undertaken without self-interest in mind.

VII

Much that we would like to, we cannot end on a positive note regarding Job's wife. We cannot forget that she distanced herself from her husband in his most difficult hour. No doubt some commentators will gloss over or whitewash this part and other embarrassing parts in the story — to suit their political agenda. But Job, undergoing extreme torments of body

⁽⁴⁾ M. MEAD, *Some Personal Views* (New York 1979) 13.

and mind, had also to suffer the estrangement of an unfeeling, self-centered wife (19,17a) — the woman he loved and cherished. In his downfall, she added to his humiliation before the eyes of the world. This was the most unkind cut of all. For one can forgive God for an undeserved test. One can even try to understand Satan's difficult position — that of a professional Adversary. But how can one forgive the treachery of the wife of one's bosom at a time when one needs her most? And yet Job forgave her and accepted her return, even though he knew she was only thinking of herself. This is what God called perfect faith and what Job's wife considered to be the faith of a simpleton. Seeing that she also offered him the choice of killing himself, and that she blasphemed God, our overall assessment of this person cannot but be negative. We do acknowledge her productive fecundity, but even in that specific area in which she excelled so well, she did not persevere without obvious self-interest. After the death of her first ten children, she must have hoped for the restoration of her husband's fortunes and, consequently, of her own. And, indeed, her estrangement from her husband — we notice — lasted the length of the dialogues and of Job's trials. This was not a matter of days or weeks, but more probably a matter of months. The moment her husband's fortunes were restored, however, she soon found a way of reclaiming her position as Mistress of the House in Job's mansion. As a shrewd, patriarchal, Iron Age feminist, this nameless woman played her cards exceedingly well. No wonder the Epilogue to Job's drama makes no mention of her at all. It ignores her completely.

3115 Brighton 4th St.
Flat 3F
Brooklyn
N.Y. 11235
USA

VICTOR SASSON

SUMMARY

Against a background of her family situation, the negative role of Job's wife in her husband's trial is analysed here. It should be noted that there is no mention of her in the Epilogue that would correspond to her being mentioned in the Prologue. Apart from never being mentioned by name, she is altogether overlooked when Job is restored to good fortune.

1 Chronicles 9,26-33: Its Position in Chapter 9⁽¹⁾

1 Chr 9 lists the first returnees from the exile who resettled on their ancestral property⁽²⁾, (lay-) Israelites, priests, Levites and gatekeepers. The distinction between Levites and gatekeepers has been taken over from the source text, which was the list preserved in Neh 11,11-19. There can, however, be no doubt that the Chronicler, though maintaining the form of his source, considered the gatekeepers as Levites. In this very chapter he makes this clear in the passage he added to the list, vv.17-26. In this passage he argues that the high position and the Levitical status of the gatekeepers go back to the desert period (vv. 18.19b.20) and the Davidic era (vv. 19a.21.23). In v. 19 the author explicitly states that the gatekeepers function *‘al mēleket hā‘ābôdâ*, “in the cultic service” (cf. v. 13).

In the following passage, vv.28-33, some other Levitical tasks are listed. These tasks, however, have no connection with the foregoing list of inhabitants of Jerusalem nor with the additional passage on the gatekeepers. It is an isolated passage, alien to its context, which raises the question as to its position in this chapter.

Scholars do not see a literary-critical issue here, and just note that there is an additional list of cultic duties. A few examples may suffice. Rudolph⁽³⁾ sees in vv.26b-32 a new passage which mentions additional Levitical duties: supervisors of the chambers and treasuries (v.26c), gatekeepers (v.27), and those responsible for the various types of vessels (vv.28-29) respectively. Williamson observes that “the shift from the specific duties of the gatekeepers to those of a more general Levitical nature is slightly obscured”, but finds a possibility of remedying this by translating v.26b as “They were the Levites who ...”. There is no comment on the strangeness of the passage in this context. Japhet sees in vv. 26b-29 a sequel to vv. 23-26a, the latter passage dealing with the arrangements of the guards at the temple gates, the first with “specific items of responsibility” of the gatekeepers.

⁽¹⁾ I am indebted to my former missionary colleague, Dr. John G. Lorimer, New Wilmington, PA., for correcting the English of this article at a number of points.

⁽²⁾ Some scholars, e.g. Galling and Japhet, translate *hārîšônîm* in v.2 not with “the first” but with “the former”, and accordingly hold that the list refers to the preexilic inhabitants of Israel. This point is not at issue here since it would not affect the argument.

⁽³⁾ Names of authors without title refer to the following commentaries: R. BRAUN, *1 Chronicles* (WBC; Waco, Texas, 1986); E. L. CURTIS–A. A. MADSEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (ICC; Edinburgh 1910); K. GALLING, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemiah* (ATD; Göttingen 1954); S. JAPHET, *I & II Chronicles* (OTL; London 1993); J. M. MYERS, *1 Chronicles* (AB; Garden City 1973); J. W. ROTHSTEIN–J. HÄNEL, *Das erste Buch der Chronik* (KAT; Leipzig 1927). W. RUDOLPH, *Chronikbücher* (HAT; Tübingen 1955); H. G. M. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles* (NCBC; Grand Rapids, 1982).

A literary-critical approach is presented by G. Steins⁽⁴⁾, but the passage he denies to the Chronicler is not vv. 26b-33, but vv. 17-33, which he attributes to the "gatekeepers-singers redaction", to which a number of other passages are attributed as well, among them ch. 26⁽⁵⁾. Steins rightly notes that in ch. 9 a tension is caused by the fact that in the second part no inhabitants of Jerusalem are listed. However, on the one hand there is no reason to deny that the Chronicler is the author of an apologia of the gatekeepers as an addition to a list in which they are featured; on the other hand it is improbable that this passage comes from the same hand as ch. 26. In ch. 26 the Levitical position of the gatekeepers is no longer at issue, but rather seems to be well-established. The situation is different in ch. 9. There the apologia of the Levitical status of the gatekeepers suggests a period of transition. It is the unsettled position of the gatekeepers which induced the Chronicler to add to the list his defense of their status. Chapters 9 and 26 reflect two different situations. Ch. 9 must precede that of ch. 26, and there is no reason to see in that earlier hand another writer than the Chronicler. To this it may be added that the continuity between tabernacle and temple as expressed in this passage is a theme characteristic of the Chronicler⁽⁶⁾.

Vv. 26b.28-33 (for v. 27 see below), however, are no part of the apologia, nor can they be considered a further specification of the gatekeepers' task, because the functions involved just do not belong to those of the gatekeepers.

This by itself should be sufficient reason to suspect that this passage is a later addition to the list of returnees. There are some further arguments which strongly point in the same direction: (1) the unevenness of vv. 26-27, which can be best explained as a literary seam, (2) parallel redactional additions elsewhere in Chronicles, and (3) some other exegetical details. In this order these three points will now be clarified.

1) V. 26 reads: "For the four principal gatekeepers were on permanent duty [for *be'ēmûnâ* see below]; they were the Levites, and they had the supervision over the chambers and the treasuries of the house of God". The short middle sentence (26b) is rather awkward. The statement that the four principal gatekeepers [see v. 17] were (the) Levites is, certainly after the preceding passage, unexpected. The use of the article seems out of place if the sentence is meant to say that the four are Levites. The subject of the following *wēhāyû* is not expressed. Is it "the Levites", or the four gatekeepers? In the latter case there is the difficulty that the supervision over the chambers and the treasuries (treasures?) is not the task of the

⁽⁴⁾ G. STEINS, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen* (BBB 93; Weinheim 1995) 398-400.

⁽⁵⁾ I am in agreement with those scholars, e.g., Rudolph and Braun, who consider 1 Chr 23-26 a later redactional insertion, ch. 27 deriving from a still later hand. Some scholars, e.g. Williamson, attribute part of ch. 23-26 to the Chronicler, some other scholars, e.g. Japhet, the whole of it.

⁽⁶⁾ See R. MOSIS, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (FThSt 29; Freiburg 1973) 136-146, and J. VAN SETERS, "The Chronicler's Account of Solomon's Temple-Building: A Continuity Theme", *The Chronicler as Historian* (eds. M.P. GRAHAM et al.) (JSOTSS 238; Sheffield 1991) 283-300; cf. also 1 Chr 16,37-42.

gatekeepers (cp. 23,28-29; 26,20-28). Illustrative of the problems is the approach of Rudolph in his great commentary. He thinks that v.26b must be read either as *hēm min hallēwiyyīm* or (*gam*) *hēm lēwiyyīm*. Because "some of them" in vv.28-29 cannot refer back to the gatekeepers, we have to assume that v.26c begins a new passage which concerns the Levites in general. To judge from the contents of v.27, the first group of Levites referred to must be the gatekeepers, which means that also v.26c must deal with them. Therefore v.26c does not speak of supervision, which is not the gatekeepers' task, but of guarding. This leads him to the translation "Und sie sind an [indicating place, instead of "over"] den Zellen und an den Schatzkammern". This is perhaps as far as one can get without making literary-critical decisions, but it is not altogether satisfactory. Somewhat forcedly v.26c is made to accommodate the gatekeepers, but the text itself gives no hint that the gatekeepers are involved. Then, in vv.28-29 "some of them" all of a sudden no longer refers to the gatekeepers, but to Levites in general.

The only solution which takes into account the problems of these verses seems to be a literary-critical one. After the long passage on the gatekeepers the redactor missed a mention of cultic functions, which he then added. To integrate this addition in the existing text (as he did elsewhere; see below) he made a transition from gatekeepers to the Levites in general in v.26b. It is this "the Levites" that (*u*) *mēhem* in vv.28-29 refers to. Also v.26c is most probably from his hand. The most natural translation is "over"; cp. e.g. vv.28.29.31.32; 28,22; this refers to supervision, which, as noted above, is simply not the task of the gatekeepers. If we consider 26b-c as redactional, then v.27 connects perfectly with v.26a. After having said that the gatekeepers from the villages are working in week-long shifts "with them" [viz., the four principal gatekeepers] the writer adds an explanation of this "with them": "For the four principal gatekeepers were on permanent duty and they lodged around the house of God, because they had to guard it and it was they who had to open it every morning".

In the emphatical "it was they who" a small emendation is presupposed. In the masoretic text the *waw* in *wēlabbōqer* is strange. Rudolph proposes the emendation *wa'ālēhem mīptāhō labbōqer labbōqer*, "and on them was the task to open it every morning". This provides a good translation, but at a cost: the *mem* must be doubled and the personal pronoun *hem* deleted, while *mīptāh* has to be translated in a very unusual way, with perhaps Prov 8,6 as the only comparable case. It is simpler to modify Rudolph's proposal and to read without changing the consonantal text *wēhēm 'ālēhem pīthō labbōqer labbōqer*(?). For defective 'ālēhem compare, e.g., Gen 47,20; Exod 5,14. It is, moreover, tempting, but not necessary, to follow Rudolph in reading *mīšmartō* for *mīšmeret*, the *waw* being dropped by haplography.

(?) For a personal pronoun being placed before a preposition with the corresponding suffix for emphasis, see GK §135g.

2) This literary-critical solution is strengthened by the occurrence of other redactional additions in 1 Chronicles, which betray the same features as the passage under discussion, both in form and in content.

Redactional activity in Chronicles has been recognized by a number of scholars, although in detail there are many differences. Two examples may suffice. Williamson⁽⁸⁾ thinks that parts of chapters 23-27 are secondary and go back to a priestly reviser who expressed his pro-priestly leanings also in some additions elsewhere to the Chronicler's text; v. 30 may derive from that reviser. G. Steins finds in Chronicles various redactional layers, each with its own thematic characteristics, of which one, the "Musiker-Torwächter-Schicht" derives from a redactor who had a particular interest in gatekeepers and singers. As mentioned above, he holds that vv. 17-33 belong to this layer.

In two articles I have argued that the hand which added chapters 23-26 was also responsible for 15,4-10, 17-18, 24b, and a gloss in v. 18⁽⁹⁾, and for 28,12b-18a⁽¹⁰⁾. This redactor was very much interested in the genealogical background of temple personnel, in cultic order, and in listing cultic details (e.g. 23,28-32). Where in his view the existing text was lacking in these respects he added the necessary information. In doing so he did his best to integrate his additions with the existing text, if necessary at the expense of smooth syntax. Especially ch. 28 offers a close parallel to the passage under discussion in that the redactor adds a number of cultic details which are alien to the Chronicler's context, in which David offers to Solomon the design (*tabnît*) of the temple building, the courts, and, as the climax, of the resting place of the ark (18b). Likewise, in ch. 9 the redactor is not satisfied with the mere mention of the Levites and the attention paid to the gatekeepers, without any reference to the cultic tasks. He fulfills this need in vv. 26c,28-33, which he connects with the existing text by means of the transition from gatekeepers to Levites in v. 26b.

In this connection it is worth noting that the following words/expressions occur only here and in another text by the same redactor: *sōlet* (v. 29; 23,29), *kēlē hā'ābōdā* (v. 28; 28,14; cp. 28,13), *bēmispār* (v. 28; 23,31, and six times elsewhere), *leḥem hamma'āreket* (v. 32; 23,29; moreover Neh 10,33).

3) The assumption that a redactor's hand is at work in vv. 26b,28-33 is corroborated by the fact that it serves to elucidate a few obscurities.

The first is the expression *be'ēmûnâ*, which occurs also in v. 26, and with suffix in v. 22. For all three places different translations are given. In v. 22 a number follow Rothstein-Hänel in the translation "Amtspflicht", e.g. Curtis-Madsen ("office of trust"), *NRSV* (the same), *NIV* ("position of trust"). On the basis of v. 26 *TOB* has "dans leur fonction per-

⁽⁸⁾ Apart from his commentary see his article "The Origins of the Twenty-Four Priestly Courses. A Study of 1 Chronicles xiii-xxvii", *VTS* 30 (1979) 251-268.

⁽⁹⁾ "The Development of the Text of I Chronicles 15: 1-24", *Henoch* 17 (1995) 267-277.

⁽¹⁰⁾ "1 Chronicles XXVIII 11-18: its textual development", *VT* 46 (1996) 429-438.

manente”; cp. *HALAT* “ständige Amtspflicht”. The problem with this translation, however, is that, leaving aside these disputed verses, *’ēmûnâ* never carries the meaning “office”. The usual meaning is “faithfulness”, and, accordingly, *be’ēmûnâ* means “faithfully”, and with suffix “in/because of my/your/his/their faithfulness”. For *bē* = “because of” in this expression compare Hab 2,4. This translation fits this verse well. It is given e.g. by Rudolph, Myers, *REB*. The verse then says that David installed the gatekeepers “because of their faithfulness”. There had been gatekeepers since the desert period, but when David is making preparations for the (future) temple cult their assignment is not automatically continued, but reconfirmed on the basis of their proven faithfulness.

V. 26 is more difficult. Braun gives as an option “because of their faithfulness”; cp. *REB* with “chosen for their trustworthiness”. Apart from hardly being meaningful here, this translation is virtually precluded by the lack of a suffix in the Hebrew. Most translators opt for “permanently”, on the basis of the context, e.g. Curtis-Madsen (“in continual office”), Rudolph (“dauernd”), *TOB* (“en permanence”). This is indeed the only meaningful translation here: contrary to the gatekeepers who work in shifts and live outside Jerusalem, the four principal gatekeepers are on permanent duty. Only with this translation does the following verse makes sense as an elucidation (*kî* = “for”) of “with them” in v. 26. The meaning “permanently”, although unique, is not unrelated to the basic meaning of the root *’mn*. For such a derived meaning we may compare Exod 17,12, where Aaron and Hur are supporting Moses’ hands so that these remain *’ēmûnâ*, “unmoved”, “steady”.

In v. 31 the meaning is still more problematic. Some translations are based on “office”, e.g. Curtis-Madsen (“in the office of trust”); Galling (“beordert zum Dienst”), *NRSV* (“was in charge of”). A translation parallel to that in v. 26 is given, e.g., by Myers (“regularly”), and *TOB* (“en permanence”). Neither of these two meanings, however, applies. The only alternative is the usual meaning “in faithfulness, faithfully”. This meaning makes good sense, but then some explanation is in order for the fact that one and the same expression occurs in two very different meanings only a few verses apart. If vv. 26 and 31 are thought to be from the same hand, this is a real difficulty, and it is understandable that translators try some way or another to harmonize the translation in the two verses. On the premise, however, that v. 31 is part of a later addition this difficulty no longer exists. The redactor overlooked the unique meaning of *be’ēmûnâ* in v. 26, and understood it in its usual meaning, which — certainly after v. 22 — is hardly surprising. He then says in v. 31 that Mattithiah, no less than his father Shallum, did his work “faithfully”.

V. 31 is remarkable in that all of a sudden it mentions a specific name, Mattithiah, in the midst of a list of Levitical functions. What led the writer to single out Mattithiah? It cannot have been the prominence of either this person or his office. The explanation must lie in the parenthesis “he was the first-born of Shallum the Korahite”. The redactor apparently missed any indication of the Levitical descent of the head of the gatekeepers in v. 17 and felt a need to supply it. He could, however, not introduce Shallum

directly in this context, so he did so indirectly, by mentioning him as the father of Mattithiah. That indeed he meant Shallum of v. 17 and not the one of v. 19 is clear from the fact that the first-born of the latter is Zechariah (v. 21; 26,1). It also follows from the fact that with *be'ēmûnâ* he was alluding to v. 26, which also deals with the four gatekeepers of v. 17.

A tentative solution, finally, may be suggested for a problem which has been seen in v. 33. The beginning, *wē'ēleh hamšōrērîm*, suggests that a list of singers is to follow, but there is none. For this reason it is often assumed that the author has abruptly broken off his source⁽¹¹⁾. However, what follows is a statement about the singers being exempt from the type of duties just mentioned. This means that *wē'ēleh hamšōrērîm* cannot have been the title of a list of singers which has been left out here. V. 33 is sufficient in itself. The predicate in this sentence is not "the singers" but *pē'îrîm*, "exempt", and *hamšōrērîm* is in apposition to *wē'ēleh*: "those, the singers". This construction of a pronoun followed by a word in apposition occurs several times, both in the Chronicler's own text (e.g. v. 26) and in that of the redactor (e.g. 26,26)⁽¹²⁾. In one case we have a close parallel to the case under discussion, viz. in 26,12, also from the redactor's hand: *lē'ēleh mahlēqôt haššō'ārîm*, "these, the divisions of the gatekeepers (had duties...)".

What made the writer refer to the singers? An answer to this question may be found in the immediate context. In v. 32 the Kohathites are mentioned as responsible for the shewbread. The writer wants to avoid the misunderstanding of this being the main occupation of the Kohathites, since they feature prominently as singers (6,18 [transl. v. 33]; 2 Chr 20,19). So, after having mentioned that some of the Kohathites are taking care of the shewbread he adds that the majority of them, who are singers, are free from these menial cultic duties. *wē'ēleh hamšōrērîm*, "but those, the singers", would then refer to the Kohathites in general, with the exclusion of those involved in the menial duties mentioned.

Rijks Universiteit Leiden
Postbus 9515 – 2300 RA Leiden
The Netherlands

Piet B. DIRKSEN

SUMMARY

This study deals with the problem of the inclusion of an isolated passage of 1 Chron 9,28-33 in that book's literary context of the list of those returning from exile. The author of the study considers that this can be explained on the grounds of redactional and the reasons for, and the conclusions to be drawn from this view are given.

⁽¹¹⁾ So, e.g., BRAUN, *1 Chronicles*, 137: "either an accidental omission..., or a rigid type of dependence upon his *Vorlage*"; and WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 91: "...the Chronicler was not composing freely here, but following a source that has been broken off rather abruptly".

⁽¹²⁾ A. KROPAT, *Die Syntax des Autors der Chronik* (Giessen 1909) § 18, III, speaks only of personal pronouns with respect to this construction. In some cases one may, however, wonder whether the pronoun should not rather be labelled as demonstrative, e.g. in 26,26, *hû' šēlōmôt*, "that [person,] Shelomoth". Kropat does not, mention 26,12.

Le Tigre et l'Euphrate en Benjamin

La feuille n° 17/13 (Jerusalem) du *Survey of Palestine* au 1/20 000 (relevés de 1934) signale, à quelque 10 km au nord-est de Jérusalem, au voisinage de 'Ēn Fāra, un *wādy* 'n-Nimr⁽¹⁾, soit le «w. du léopard». Il se jette dans le *wādy Fāra*⁽²⁾ au sud des ruines de Tell Fāra. En aval du confluent, vers l'est, la vallée porte un autre nom, *wādy* 'l-Ġazāl («w. des gazelles»). Cette vallée est de loin la plus importante de l'ensemble de la région. Conformément à la coutume locale, elle change plusieurs fois de nom, pour devenir successivement, vers l'est, le *wādy* 'l-Fawwār («w. de la fontaine»), puis le *wādy* 'l-Qilt («w. de l'irrigation»), et enfin déboucher dans la plaine de Jéricho.

La toponymie est souvent imagée. Ici, les allusions à une fontaine et à l'irrigation correspondent à des réalités locales manifestes; de même, au titre des péripéties de la faune locale, il n'est nullement invraisemblable de trouver des traces de léopards et de gazelles⁽³⁾ au voisinage de sources. Mais pourquoi justement là et non ailleurs? Remarquons d'abord que le terme *nimr* est imprécis, et désigne en général tout grand félin, en particulier le tigre⁽⁴⁾. L'objet de cette note est de suggérer, par une enquête sur quelques textes, que l'origine du nom de ce w. 'n-Nimr est tout autre, et qu'il s'agit d'un Tigre au voisinage d'un Euphrate, celui-ci n'étant autre qu'une réinterprétation du w. Fāra voisin.

(¹) Sens proposé déjà par C.R. CONDER-H.H. KITCHENER, *The Survey of Western Palestine: Arabic and English Name Lists*, transliterated and explained by E. H. Palmer (London 1881) 336.

(²) «W. de la souris», selon CONDER-KITCHENER, *Survey*, 339, 345, 354, mais ce sens suppose l'article (*Wādy* 'l-Fāra), qui figure d'ailleurs sur la carte moderne citée. Cependant, encore maintenant dans la région, le nom est normalement prononcé sans l'article, comme l'indiquaient déjà justement la carte XVII de ce même *Survey of Palestine* (*Hirbet Fāra*) et V. GUÉRIN, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. - I: Judée* (Paris 1868-69) III:72 (Tell Fāra). L'argument n'est pas décisif, puisqu'on ne peut exclure quelques aléas phonétiques, mais il suggère fortement de considérer Fāra non pas comme un substantif arabe, mais comme un nom propre antérieur à l'établissement de la langue arabe dans la région; ce nom antérieur provient vraisemblablement de la ruine de Tell Fāra.

(³) Des léopards sont signalés périodiquement dans le désert de Judée; les gens de la région de *Hizma* disent en avoir encore tué un vers 1954. De nombreuses gazelles se rencontrent dans toutes les zones sauvages.

(⁴) Dans le TM, le substantif *nmr* (rendu *pardus*, *tigris* par Mandelkern), correspond toujours à *πάρδαλις* dans la LXX (et Aq., cf. Ha 1,8), soit «panthère, léopard».

I

Un lieu Para est attesté dans la Bible. Selon Jos 18,23 *hprh*⁽⁵⁾ (LXX [A] Αφαρ, [B] Φαρα) est une ville de Benjamin⁽⁶⁾, sur le versant oriental des montagnes. En G 4:512 Josèphe parle du vallon de Φερεταί et de ses cavernes, ayant servi de refuge à Simon b. Giora et à ses troupes en vue d'une attaque de Jérusalem en 69 A. D. Comme le suggère très naturellement la topographie, on rapproche les deux noms, et l'on identifie⁽⁷⁾ le vallon et la ville respectivement avec le *w. Fāra* et avec le site voisin de *Tell Fāra*, non fouillé jusqu'ici. La graphie de Josèphe laisse deviner une forme emphatique araméenne (*prt'*).

Il s'agit donc de chercher un éventuel lien entre Para et l'Euphrate. Dans la Bible, le nom *prt*, peu différent de *prh*, est toujours rendu Εὐφράτης par la LXX. Dans l'ensemble, il s'agit certainement de l'Euphrate: en 2S 8,3 «David battit Hadadézer quand celui-ci allait mettre la main sur le fleuve (ainsi K, mais Q, 1 Ch 18,3, AJ 7:99s et les versions ajoutent "Euphrate")»; de même 2 R 23,29 et 24,7 (et 2 Ch 35,20), à propos du roi d'Assyrie vers l'Euphrate; de même encore, Jr 46,2.10 parle de Karkémish sur l'Euphrate; en Jr 51,63, il est question de jeter un livre dans l'Euphrate en Babylonie. On ne voit d'ailleurs pas *a priori* pourquoi ne pas suivre encore la LXX pour le fleuve primordial de Gn 2,10, tout comme pour les limites de la terre promise (Gn 15,18; Dt 1,7, etc.).

La tradition rabbinique conserve cependant d'étonnants commentaires. Sur Gn 15,18, «À ta postérité je donne ce pays, du fleuve d'Égypte jus-

⁽⁵⁾ Ce terme peut désigner «la génisse» (rac. *pr*) ou «la fertile» (rac. *pwr/pry*), le second sens convenant mieux au site de *Fāra*, qui est une sorte d'oasis, due à la source en amont.

⁽⁶⁾ Eusèbe, *Onomast.*, 28,4 (éd. KLOSTERMANN) ignore Φαρα et ne signale que Αφαρ, correspondant dans le même verset à 'prh (Ofra, LXX [A] Αφαρ, [B] Εφραθα); il l'identifie à une Αιφραϊμ qui existe de son temps (ce qui suggère, comme en B, une graphie 'prh). De même, la traduction de l'*Onomastikon* par Jérôme ne connaît qu'un seul terme, et met face au grec les équivalents *Afra* et *Efraim*, en précisant «à cinq milles à l'est de Béthel». Mais Jérôme, qui ne craint pas à l'occasion de corriger ou de compléter Eusèbe, connaît cependant bien les deux lieux et ne les confond pas, comme il le montre ailleurs: *Affara: vitulus vel taurus. Afara: humus ejus; aliis quippe litteris scribitur (De nominibus hebraicis, PG 23, 801b)*. Autrement dit, bien que leur transcription puisse être la même en latin (comme un grec), les deux noms sont bien distincts, et il les traduit correctement. Il faut conclure que c'est ce commentaire qui a forcé les copistes à conserver ici deux noms pratiquement identiques (le doublement du *f* n'étant guère significatif). Tel n'a pas été le cas dans l'*Onomastikon*, où il faut donc conjecturer une haplographie, dans l'original comme dans la traduction.

⁽⁷⁾ F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* (Paris 1938) II:92 et 404, à la suite de l'ensemble des explorateurs, C. R. Conder, V. Guérin, E. Höhne, H. H. Kitchen et E. Robinson. Il est cependant remarquable que C. MÖLLER-G. SCHMITT, *Siedlungen Palästinas nach Flavius Josephus* (TAVO Beiheft B/14; Wiesbaden 1974) 188, déclarent Φερεταί «nicht zu localisieren», car, si telle est la bonne leçon (et non φαραν ou φαραγγα de certains mss), ils jugent qu'il faut restaurer un pluriel araméen *prfy*³, d'où un hébreu *pršym*; le *b'l pršym* de 2S 5,20 étant exclu, plusieurs vallées deviennent possibles. L'objection est recevable, mais sa faiblesse est qu'elle est trop déductive.

qu'au grand fleuve, le fleuve d'Euphrate», Rashi explique: «Du fait qu'il est collé au pays d'Israël, il l'appelle "grand", bien qu'il soit le dernier des quatre fleuves issus du jardin d'Éden». Autrement dit, ce fleuve est petit en lui-même et ne paraît grand que parce qu'il est proche. L'origine de ce commentaire est à trouver en BerR 16:2, qui donne aussi une opinion adverse, selon laquelle l'Euphrate est le fleuve primordial (αὐθέντης) de Gn 2,10, c'est-à-dire l'origine des quatre bras ultérieurs, et non pas le dernier d'entre eux. Mais cette dernière opinion est aussitôt réfutée énergiquement, en faisant valoir que ce fleuve n'est nullement appelé grand à l'origine, car ce n'est que plus tard qu'il «est monté» (*w^lh*) pour entourer le pays d'Israël⁽⁶⁾. C'est une allusion Is 8,7-8, où les «grandes eaux du fleuve» (métaphore pour le roi d'Assyrie) montent (*w^lh*) et submergent la Judée. En arrière-plan de cette image, le fleuve lointain, ou au moins son nom, a atteint la Judée, ce qui indique que sur le terrain un cours d'eau proche et un fleuve lointain portent le même nom.

On ne peut cependant rien dire de précis sur les origines d'une telle parenté. SifDev §6, suivi par Rashi sur Dt 1,7 (sur l'extension du domaine présenté à Moïse, du fleuve d'Égypte au «grand fleuve»), dit de même que sa grandeur et sa force lui viennent de la proximité du pays d'Israël; il ne s'agit donc pas de l'Euphrate. Donc les Tannaïtes de Galilée, au II^e s., connaissent une opinion qui veut que «l'Euphrate» soit *aussi* un modeste cours d'eau, qui ne paraît grand que parce qu'il est peu éloigné.

Il faut donc chercher un cours d'eau d'une certaine consistance qui soit à proximité de la Judée et de nom analogue à *prt*. Du fait de la topographie, le choix est très limité, et il ne peut s'agir que du *w. Fāra*, proche de la Judée et du désert, ce qui revient à une identification *prh-prt*.

Cette identification n'est pas nécessairement nouvelle, puisqu'elle fournit un contexte précis au passage cité de Is 8. De plus, selon Jr 13,4-10, le prophète est envoyé cacher sa ceinture dans les rochers à «l'Euphrate», puis la reprendre, sans que cela paraisse nécessiter un voyage important. On a remarqué depuis longtemps que l'Euphrate, qui coule dans une plaine alluviale, s'accorde très mal à ce passage, à cause des anfractuosités rocheuses et de la distance, alors que les grottes entourant le *w. Fāra*, à une heure de marche d'Anatôt, la ville de Jérémie, conviennent beaucoup mieux. Il est possible, dans le contexte de Jr, qu'il y ait un effet de double sens, d'autant plus qu'avec un accusatif de direction, les deux noms ont une unique forme *prth*. La tradition rabbinique est muette sur ce passage.

Il est certain que Rashi n'est pas un géographe, mais un commentateur⁽⁷⁾. Lorsque l'interprétation de *prt* comme cours d'eau proche de la Judée est impossible, il ne l'impose pas. Ainsi en Jos 1,4 «... depuis le désert et

(6) J. THEODOR, *Bereschit Rabba, mit kritischem Apparat und Kommentar* (Berlin 1912) 144-145.

(7) En effet, sur Esd 8,26, il explique qu'il y a déjà des Juifs connaissant la loi de Moïse dans toute la Transeuphratène (*mny* compris comme particule «plus que», et non comme impératif «nomme»). Pour la cohérence géographique, il aurait donc pu comprendre Dt 1,7 non pas comme un vaste empire israélite, mais comme le domaine (vaste) où s'établiront des Juifs, exilés inclus.

le Liban jusqu'au grand fleuve, *pṛt*, et jusqu'à la grande mer», on peut comprendre ce *pṛt* (qui est mis en apposition) comme limite orientale (pour inclure les tribus de Transjordanie, ce que suggère 1 Ch 5,9, d'où la traduction de la *TOB*), mais Rashi le voit comme limite nord, donc englobant nécessairement la Syrie. Il s'agit donc bien ici de l'Euphrate.

II

Pour notre propos, Rashi donne cependant encore quelques renseignements. Sur Gn 2,14 il explique qu' *ḥdql* («Tigre») a des eaux «fines et légères» (*ḥdyn wqlyṇ*), par jeu de mots inspiré de Ha 1:8. Ces eaux sont parcimonieuses, alors que celles de *pṛt* («Euphrate») sont abondantes (*pryn wrbyn*), par jeu de mots parallèle, et qu'elles *soignent*. Il est remarquable qu'il n'objecte pas Dn 10,4, où le grand fleuve est le Tigre (Théod. transcrit Εδδεκελ), et non l'Euphrate.

Cette description asymétrique des deux plus célèbres fleuves de la Genèse leur convient à vrai dire fort mal, puisque ce sont deux cours d'eau majeurs d'importance semblable. De plus, on ne peut pas considérer qu'elle soit gouvernée par les jeux de mots indiqués, car ceux-ci ne sont qu'un ornement et n'imposent rien. Au contraire, l'indication d'un contraste entre les deux fleuves s'adapte bien à la différence entre le *w. Fāra*, alimenté par la source pérenne de même nom (quelque 1 200 m³ par jour) et le *w. 'l-Nimr* adjacent, qui n'est qu'un ravin sans source permanente.

Quant aux *eaux qui guérissent* signalées par Rashi, où les chercher?

Selon Gn 10,19, la frontière du Cananéen, après Sodome et Gomorrhe, arrive jusqu'à Lésa (*lš*, LXX Λασα). Le targum palestinien (*Neof.*, *Ps.-Jon.*) rend ce dernier nom par «Callirrhoe»⁽¹⁰⁾ (*qlrhy Καλλιρρόη*), station thermale connue⁽¹¹⁾: il s'agit de sources sulfureuses chaudes, aux propriétés médicinales reconnues, qui débouchent au nord-est de la mer Morte. Josèphe raconte qu'Hérode, très malade, y prit en vain des bains chauds (*G* 1:657, *AJ* 17:17).

Ce nom est ensuite ajouté par *Ps.-Jon.* à Dt 1,7, à propos du pays des Cananéens et de la terre promise «jusqu'au grand fleuve, le fleuve Euphrate». Le rapprochement entre l'Euphrate et Callirrhoe pourrait avoir un sens, si cette station était décrite par les textes que pouvait connaître Rashi. Tel n'est apparemment pas le cas, bien que l'endroit soit connu des anciens géographes. De fait, la région de Callirrhoe comporte plusieurs sources thermales, car la géologie s'y prête⁽¹²⁾, ce qui n'est pas le cas de la région d'«*En Fāra*».

⁽¹⁰⁾ Cette identification est connue de BerR 37:6, p.348, mais elle passe pour une opinion particulière.

⁽¹¹⁾ Cf. Plin., *HN*, 5,15,72, Ptolémée, *Geogr.*, 5,15,6 et la *Carte de Madaba*. Les sources chaudes de *Baaras*, que Josèphe (*G* 7:180s.) situe au nord de Massada, sont plutôt à chercher au sud («*En Boqeq*»), ou sur l'autre rive, non loin de Callirrhoe (*Wady Zarqā Ma'in*), cf. Eusèbe, *Onomast.*, 44,1.22-23.

⁽¹²⁾ Cf. ABEL, *Géographie*, I:87 et 461.

Cependant, il y a, plus en aval dans le même *w. Fāra*, la source signalée plus haut 'Ēn el-Fawwār, qui est bouillonnante, comme son nom le suggère. À une eau bouillonnante sans propriété chimique particulière pouvait cependant être rattaché le souvenir d'un esprit guérisseur, cf. Jn 5,4 et Lv Rabba §24, mais on n'a pas de témoignage direct pour cette source.

Ces rapprochements sont finalement assez vagues, et donc l'information de Rashi sur ces eaux, qui provient vraisemblablement d'une confusion ancienne de *prt-Fāra* avec Callirhoé, ne vient pas directement de ses sources écrites, malgré sa coutume de toujours chercher à interpréter en sélectionnant dans les matériaux véhiculés par la tradition. Il ne sait pas le grec, mais il utilise parfois des éléments qu'on ne retrouve que dans Aquila ou dans la LXX. De fait, il est établi que ses maîtres, au XI^e s. en Lotharingie, avaient des relations suivies avec les savants de Rome, lesquels tenaient beaucoup de choses de Méditerranée⁽¹³⁾ orientale (Judée, Égypte) depuis les temps prébyzantins. Telle doit être la source des échos qu'il rapporte.

III

Il reste encore à caractériser cette tradition insistante qui veut identifier l'Euphrate au *w. Fāra* lorsqu'il s'agit des limites du pays d'Israël. La tournure signalée plus haut, selon laquelle l'Euphrate «est monté», est caractéristique pour désigner pèlerinage ou immigration, voir même invasion. C'est donc un indice que le transfert du nom, ou au moins l'interprétation d'une similitude lexicale, n'a pas été fortuit.

S'il faut trouver l'occasion d'un tel transfert, on peut risquer ici une conjecture, en recherchant les frontières de la Judée de Néhémie ou de Judas Maccabée. Celle-ci est limitée à l'ouest par Emmaüs (Nicompolis) au pied des collines, au sud par Bet-Çur, à l'est par la vallée du Jourdain. La limite nord, en Benjamin, est mal indiquée, mais si l'on cherche une frontière naturelle, une ligne joignant la vallée d'Ayyalôn et la vallée formée par le *w. Fāra* et le *w. 'l-Qilt* conviendrait parfaitement. En se fondant sur cette supposition, la conjecture proprement dite consiste à imaginer que telle était aussi la limite que s'était fixée Bar Kokhba en instituant son État⁽¹⁴⁾, puisqu'il avait pour modèle 1 M. Dans ce cas, ce serait sa manière à lui de reconquérir «jusqu'à l'Euphrate» la terre promise. Peut-être même était-il sur les traces de Simon b. Giora, l'autre zélote dont parlait Josèphe, qui s'était embusqué dans le *w. Fāra*. Une signification supplémentaire possible, puisque la guerre avait obligé ses troupes à se réfugier dans le désert de Judée et à s'y organiser, serait que les appellations de Tigre et d'Euphrate aient servi par métaphore à désigner un lieu d'exil aux frontières.

Quoi qu'il en soit, l'identification de la vallée *prh* avec un Euphrate déplacé a bien été faite sur le terrain dès les temps bibliques, comme le mon-

⁽¹³⁾ M. BANITT, *Rashi Interpreter of the Biblical Letter* (Tel Aviv 1986).

⁽¹⁴⁾ Il faut préciser que *prh-prt* n'est pas jusqu'ici attesté comme nom de lieu dans les documents du désert de Judée.

trent les textes. L'apparition d'un « Tigre » voisin est plus tardive, puisqu'on ne la discerne qu'à travers des sources rabbiniques. À cet égard, les diverses formes du nom de ce fleuve (Τίγρις, TM *hdql*, targ. et *AJ* 1:39 *dglit*; Pline, *HN* 6:27 *diglit*) se résolvent dans l'assyro-babylonien *idiglat/idignat*, mais il faut souligner que seule la forme grecque⁽¹⁵⁾ peut avoir le sens de « tigre », et donc avoir été traduite *nimr* en arabe, après les Byzantins. Mais on sait qu'au moins depuis les Asmonéens le grec était familier en Judée, même aux troupes de Bar Kokhba.

La région semble avoir été peu habitée après la guerre de 132-135. Plus tard, à une époque où il n'y avait en Palestine que peu de chrétiens et encore moins de moines, St Chariton fonda près du village de Pharân une laurie de même nom, qui servit ensuite de modèle⁽¹⁶⁾. La dédicace de l'église eut lieu entre 314 et 330, sous l'épiscopat de Macaire de Jérusalem, un des pères du concile de Nicée⁽¹⁷⁾. Le village préexistait donc et avait probablement été juif plus anciennement: BerR 100:2 signale un *Yosé ha-Perati*⁽¹⁸⁾, quelque part au III^e s.

École Biblique et
Archéologique Française
P.O. Box 19053
91190 Jérusalem

Marcel BEAUDRY et Étienne NODET

SUMMARY

This is a study of the origin of the names of two places to the north-east of Jerusalem: *wādy 'n-Nimr* (w. of the leopard) and *wādy 'l-Gazal* (w. of the gazelles). Basing themselves on biblical texts, rabbinic interpretations and the writings of Flavius Josephus the authors suggest seeing these two names as a transposition of the names of the rivers Tigris and Euphrates to the territory of the tribe of Benjamin.

⁽¹⁵⁾ Liddell-Scott signale deux formes pour le fleuve: Τίγρης, -ητος et Τίγρις, -ιδος. Le félin est surtout connu selon cette deuxième forme, mais un pluriel *τίγρητες* est attesté.

⁽¹⁶⁾ Cyrille de Scythopolis, *Vie de St Euthyme* 14:9 et 16:26 (éd. A.-J., FESTUGIÈRE [Paris 1962] 65).

⁽¹⁷⁾ Cf. *Vie grecque de St Chariton*, PG 115, 899 s. Pour le nom de Pharân, cf. col. 908 §vii, 914 §xiii et G. GARITTE, « La vie prémétaphrastique de St Chariton », *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 21 (1941) 25.

⁽¹⁸⁾ THEODOR, 1285; les parallèles écrivent *Yosé Éphrati* (v. Kil 9:2, 34d) ou *Simon Éphrati* (b. Ket 103a); il y a donc confusion avec la racine *'pr*, ce qui rejoint les incertitudes de Jérôme et de la LXX, et renforce la présomption de l'usage du grec. A. NEUBAUER, *La géographie du Talmud* (Paris 1868) 275, renonce à localiser cette *Perat*; G. REEG, *Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur* (TAVO Beiheft B/51; Wiesbaden 1989), ne la mentionne même pas.

RES BIBLIOGRAPHICAE

Westsemitisch beschriftete Stempelsiegel: ein Corpus und neue Fragen

Das *Corpus of West Semitic Stamp Seals*⁽¹⁾ (fortan: *WSS*) hat eine lange *Vorgeschichte*, über die zwei von Joseph Naveh (11-14) und Benjamin Sass (15-20) taktvoll verfaßte Vorworte informieren: Der am 28. Januar 1992 im Alter von 87 Jahren verstorbene Nahman Avigad, Professor für Archäologie an dem von ihm mitbegründeten Institute of Archaeology der Hebräischen Universität in Jerusalem, hatte sich seit Mitte der 40er Jahre in Dutzenden von Artikeln immer wieder mit Vorliebe der Publikation beschrifteter Siegel und Siegelabdrücke gewidmet. Nur der kleinere Teil dieser Objekte stammt bekanntlich aus legalen Grabungen, die Mehrzahl kommt aus dem Antikenhandel. Viele Siegel und Bullen werden nicht in großen öffentlichen Museen aufbewahrt, sondern liegen in teilweise schwer oder gar nicht zugänglichen Privatsammlungen. Immer wieder mit dem Problem der verstreuten Publikation von Einzelstücken konfrontiert, zu dem er selbst nicht unwesentlich beitrug, hegte Avigad deshalb seit den 50er Jahren den Wunsch, ein Corpus der westsemitisch beschrifteten Siegel zu erstellen. Daran hinderte ihn zuerst die Leitung der Ausgrabungen im Jüdischen Viertel von Jerusalem (ab 1968), später die Beschäftigung mit der Aufarbeitung dieser Grabungen (deren wissenschaftliche Publikation bekanntlich noch kaum eingeleitet ist) und schließlich die Leitung der umfangreichen Restaurationsarbeiten im selben Gebiet. Die Schwierigkeit, eine immer umfangreicher werdende Siegeldokumentation zu überschauen, nachlassende Arbeitskraft und die eigenwillige Absicht, "sein" Corpus im wissenschaftlichen Alleingang fertigzustellen⁽²⁾, trugen das Ihre dazu bei, daß Avigad das Projekt zu seinen Lebzeiten nicht vollenden konnte.

Wer selbst einmal als wissenschaftlicher Nachlaßverwalter gewirkt hat oder an einem Corpus-Projekt beteiligt ist, kann den weiten und mühevollen Weg ermessen, der zwischen einer (im vorliegenden Fall geordneten, aber lückenhaften und in vielerlei Hinsicht veralteten) Kartei und einem fertigen Buch liegt. Daß auf der Grundlage eines 796 Objekte umfassenden Avigad'schen Manuskripts aus den 70er Jahren, des bekannten Buches mit

(1) Nahman AVIGAD, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*. Revised and completed by Benjamin SASS. Israel Exploration Society, Jerusalem 1997, 640 p. 22 × 28. \$90.00 (for members: \$70.00).

(2) NAVEH, *WSS* S. 13: "He devoted auch delicate and meticulous care to the material that he could not even have conceived of the idea that the project might be shared by someone else".

rund 200 jüdischen Bullen (fortan: A)⁽³⁾, einer Reihe von jüngeren Artikeln und zahllosen Notizen, Abdrücken und Photographien aus dem Nachlaß von Avigad das nun vorliegende Corpus entstehen konnte, verdanken wir der Initiative von J. Naveh und v.a. der Arbeit von B. Sass. Es bedeutet keine Schmälerung der wissenschaftlichen Verdienste Avigads, die große Leistung seines unvorhergesehenen Mitautors gebührend zu würdigen. Sass hat die Dokumentation auf alle bis zu Avigads Tod veröffentlichte und sonstige diesem bekannte Siegel und Siegelabdrücke der EZ II-III erweitert (wobei er ca. 90 Avigad gänzlich unbekannte Objekte beisteuerte und ca. 140 Stücke kommentierte, die im Nachlaß nur durch eine Photographie oder einen Abdruck dokumentiert waren). Er hat die photographische Präsentation (meist Abdrücke) ergänzt bzw. vereinheitlicht, die Kommentierung der Objekte und Inschriften systematisiert und dabei zu einem großen Teil ganz neu geschrieben, bibliographische Daten bis 1996/7 aktualisiert und *last not least* den zweiten Teil zu Lexikon und Onomastikon verfaßt. Daß er sich dabei von bestausgewiesenen Kollegen wie J. Naveh, A. Le-maire (Legenden und Paläographie) und R. Zadok (Onomastik) beraten ließ, kommt dem Endprodukt nur zugute.

Die Herausgeber weisen selbst darauf hin (11,15-16), daß dieses Corpus der "westsemitischen Stempelsiegel"⁽⁴⁾ nicht vollständig zu sein beansprucht. Der *Katalog* (Part I, 47-461) enthält nur wenige Siegel und -abdrücke der persischen⁽⁵⁾ und der hellenistischen Zeit; es fehlen z.B. die *yh(w)d*- und verwandte Abdrücke⁽⁶⁾, selbst Avigads *Bullae and Seals from a*

⁽³⁾ N. AVIGAD, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah*. Remnants of a Burnt Archive (Jerusalem 1986).

⁽⁴⁾ Die Bezeichnung ist als sparsames Kürzel zu verstehen; "westsemitisch" sind natürlich nur die Siegellegenden. Sie allein begründen die Aufnahme der Objekte in dieses Corpus, das u.a. Objekte enthält, die in Cadiz (Nr.267), Karthago (Nr.185), Kition (? , Nr.108), Khorsabad (Nr.843), Babylon (Nr.1048), Tello (Nr.1020), Ur (Nr.1034) oder Susa (Nr.759) gefunden wurden. Eigentlich müßte von einem Corpus von "westsemitisch beschrifteten Siegeln" ("stamp seals with West Semitic inscriptions") gesprochen werden. Anepigraphische oder in anderen Schriften bzw. Sprachen beschriftete Stempelsiegel sind *per definitionem* ausgeschlossen. Wie zufällig dieses Kriterium sein kann, demonstrieren Siegel, auf denen Platz für eine Inschrift freigelassen wurde, die aus irgendeinem Grund nie graviert worden ist (z.B. B. BUCHANAN – P. R. S. MOOREY, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. Vol. III: The Iron Age Stamp Seals* [Oxford 1988] Nrn. 274-275) bzw. anepigraphische und beschriftete Siegel aus derselben Werkstatt (vgl. ebd. Nr.289 und *WSS* 1139 lzy³). Für eine ganz andere, ausschließlich am archäologisch gesicherten (cisjordanischen) Fundort orientierte Auswahl vgl. O. KEEL, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit, bisher 2 Bde.: *Einleitung* (OBO.SA 10; Freiburg/Schweiz – Göttingen 1995) und *Katalog Band I: Von Tell Abu Faraj bis Atlit* (OBO.SA 13; Freiburg/Schweiz – Göttingen 1997). Die Wahl des Ausschnitts bestimmt die Fragen, die man an ein Corpus stellen kann.

⁽⁵⁾ Die Perserzeit wurde bei der Erarbeitung des Keel'schen *Corpus* erst im Laufe der Zeit berücksichtigt und ist nicht vollständig erfaßt worden (vgl. nur den lapidaren Satz in der *Einleitung* §313: "Die verschiedenen Arten von Jehud-Stempelabdrücken treten erst gegen Ende des 5. Jh. auf und brauchen uns hier nicht mehr zu interessieren" [123]). Die Siegel und Abdrücke der hellenistischen Zeit aus Palästina/Israel sind noch wenig erforscht.

⁽⁶⁾ Zu diesen vgl. F. BIANCHI, "Bolli e monete ellenistici in Giudea", *OA* 28 (1989) 25-40.

Post-Exilic Judean Archive⁽⁷⁾ (s.u. Anm. 55). Seit 1992 publizierte⁽⁸⁾ und sonstige seither bekannt gewordene, aber vorderhand unpublizierte Stücke der EZ II-III wurden nicht mehr eingearbeitet (610-611). 39 Nummern aus A fehlen in WSS (vgl. die Konkordanz S. 169-170), weil sie nach dem Urteil von Sass entweder nur ikonischen Dekor zeigen (A 201, 204-206), nicht lesbar sind (A 207-211) oder zu fragmentarisch seien (A 84, 102, 106, 159-160, 170, 175-176, 181-200, 202-203). Der Ausschluß der letztgenannten 30 Stücke überrascht als im Blick auf ein Corpus willkürlich erscheinende Entscheidung⁽⁹⁾. Andererseits ist hervorzuheben, daß 149 Nummern in WSS zum ersten Mal veröffentlicht sind (nebst den 106 auf S. 547 zusammengestellten noch 43 weitere im Reuben und Edith Hecht Museum in Haifa, deren Publikation in einem von N. Avigad, M. Heltzer und A. Lemaire verfaßten Museumskatalog bevorsteht). So enthält WSS nun insgesamt 1217 Einträge (Duplikate von Bullen und sonstigen Abdrücken nicht eigens gezählt), womit bei einer provisorischen Gesamtsumme von über 1500 Stücken (vgl. S. 551-552) rund 80% erfaßt sind. Es genügt, neuere Teilcorpora (z.B. CAD)⁽¹⁰⁾, Museumsveröffentlichungen (z.B. HD, B)⁽¹¹⁾ und Repertorien (wie die von F. Vattioni, L.G. Herr oder F. Israel) neben das sowohl quantitativ wie qualitativ überragende WSS zu halten, um sogleich des enormen Fortschritts gewahr zu werden, der hier gemacht wurde.

Das *Onomastikon* (Part II, 463-546), das auch Titel und Berufsbezeichnungen, Ortsnamen, Formeln, Filiationsbezeichnungen (Liste von Drei-Ge-

⁽⁷⁾ N. AVIGAD, *Bullae and Seals from a post-Exilic Judean Archive* (Qedem 4; Jerusalem 1976). Vgl. dazu die kritische Diskussion durch F. BIANCHI, "I superstiti della deportazione sono là nella provincia" (*Neemia* 1,3). Ricerche epigrafiche sulla storia della Giudea in età neobabilonese e achemenide (586 a.C. - 442 a.C.) (AION, Supp. no. 76; Napoli 1993) der u.a. die Integrität des "Archivs" und die Echtheit mancher Stücke bezweifelt (vgl. auch Sass' Kommentar zu WSS 417).

⁽⁸⁾ Vgl. etwa B. OVERBECK - Y. MESHORER, *Das Heilige Land. Antike Münzen und Siegel aus einem Jahrtausend jüdischer Geschichte* (München 1993); R. DEUTSCH - M. HELTZER, *Forty New Ancient West Semitic Inscriptions* (Tel Aviv-Jaffa 1994) 31-62; dies., *New Epigraphic Evidence from the Biblical Period* (Tel Aviv-Jaffa 1995) 45-80 (Objekte aus diesen Veröffentlichungen sind in WSS nur enthalten, wenn sie bereits in Avigads Nachlaß dokumentiert waren); R. DEUTSCH, *Messages from the Past. Hebrew Bullae from the Time of Isaiah Through the Destruction of the First Temple*. Shlomo Moussaieff Collection and an Up to Date Corpus (Tel Aviv 1997, hebr.; der Begriff "Corpus" im Untertitel ist abusiv, das Buch bietet eine Liste von publizierten Bullen mit minimalen bibliographischen Nachweisen); R. DEUTSCH - M. HELTZER, *Windows to the Past* (Tel Aviv-Jaffa 1997).

⁽⁹⁾ A 199 (nicht in WSS) hat DEUTSCH, *Messages*, (s.o. Anm. 8) 35 mit Anm. 1, 163, 171, aufgrund eines unveröffentlichten Duplikats zu einer "Hiskija"-Bulle rekonstruiert. Sollte die Rekonstruktion zutreffen und handelt es sich um ein authentisches Dokument, hätte dies beachtliche Implikationen für die Laufzeit der A-Gruppe (Anfang 7. - Anfang 6. Jh.).

⁽¹⁰⁾ W.E. AUFRECHT, *A Corpus of Ammonite Inscriptions* (ANETS 4; Lewiston 1989).

⁽¹¹⁾ R. HESTRIN - M. DAYAGI-MENDELS, *Inscribed Seals. First Temple Period. Hebrew, Ammonite, Moabite, Phoenician and Aramaic* (Israel Museum catalogue; Jerusalem 1979); P. BORDREUIL, *Catalogue des sceaux ouest-sémitiques inscrits de la Bibliothèque Nationale, du Musée du Louvre et du Musée biblique de Bible et Terre Sainte* (Paris 1986).

nerationsiegeln unter dem Lemma *bn* [469]) u.a.m. zusammenstellt, umfaßt rund 800 Personennamen und ist in seiner äußerst kompakten Darstellung eine wahre Fundgrube⁽¹²⁾. Eine umfangreiche *Bibliographie* (553-582) und mehrere *Register* (583-640: allgemein; Siegellegenden; biblische Namen; Namen, Wörter u.ä. in westsemitischer Schrift; westsemitische Buchstaben; ägyptische, griechische, akkadische Namen und Termini; Bibelstellen; Museen und Sammlungen) erschließen, das Werk in ebenso umfassender wie praktischer Weise. Kein Zweifel: *WSS* ist ein fortan unentbehrliches Quellenwerk für die westsemitische Epigraphik und Onomastik, das in jeder orientalistischen und bibelwissenschaftlichen Bibliothek greifbar sein sollte.

Die Herausgeber haben dem Katalog eine aus verschiedenen neueren Veröffentlichungen Avigads kompilierte *Einleitung* (21-46) vorangestellt und damit den charakteristischen "Avigad spirit"⁽¹⁵⁾ seiner Schriften noch einmal gegenwärtig gesetzt. Zu dessen Besonderheiten gehörte zweifellos eine massive Privilegierung der "hebräischen" Siegel. Obwohl Avigad selbst einmal an der Abgrenzung von transjordanischen Schriftmerkmalen beteiligt war⁽¹³⁾, wird in der *Einleitung* zu *WSS* nur die hebräische Paläographie einer (knappen) Diskussion für würdig erachtet. Die aus der Publikation der Bullen von 1986 (*A* S. 113-115) übernommene Darstellung ist allerdings nur forschungsgeschichtlich von Interesse, läßt doch die nun in einem Band greifbare Dokumentation deutlich erkennen, auf welch unsicheren Füßen die Paläographie des Meisters noch vor knapp fünfzehn Jahren stand. Sass weiß, daß wir heute erst wenig weiter sind⁽¹⁴⁾, und schlägt vor, sowohl die Probleme der Paläographie und Datierung als auch die der Zuweisung an "nationale" bzw. regionale Corpora (oder Werkstätten, s.u.) künftig im Teamwork weiter zu verfolgen. Der Vorschlag ist dank *WSS* realistischer geworden. Bleibendes Denkmal für den Doyen der israelischen Epigraphik, leitet der prächtige Band auch in dieser Hinsicht einen Generationenwechsel ein.

WSS wird auf Jahre hinaus die Standardreferenz für alle weitere Forschung zu den westsemitisch beschrifteten Siegeln der EZ II-III (incl. der Fälschungsforschung!) sein. Sein Nutzen zeigt sich beim alltäglichen Gebrauch: Wie viel Arbeit, die bisher das mühsame Zusammensuchen und Überprüfen von Belegen aus Dutzenden von verstreuten Artikeln erforderte, läßt sich nun sehr bequem durch intensives Blättern in einem Band erledigen! Man kann den Verfassern dafür gar nicht genug danken.

⁽¹²⁾ Ein Onomastikon, das auch Siegel und Bullen der persischen und hellenistischen Zeit berücksichtigt, bot P. BORDREUIL, "Sceaux inscrits des pays du Levant", *DBS* fasc. 66 (Paris 1992) 163-182 (vgl. SASS, *WSS* S. 465).

⁽¹³⁾ Vgl. nur N. AVIGAD, "Ammonite and Moabite Seals", *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century* (J.A. SANDERS ed.) (Garden City, NY 1970) 284-295; 284 Anm. *: "based on a chapter to be included in a Corpus of Northwest Semitic Seals prepared by the writer".

⁽¹⁴⁾ Eine tabellarische Darstellung der sog. diagnostischen Zeichenformen und Charakteristika aller bisher unterschiedenen westsemitischen Schrifttypen wäre im Rahmen eines insgesamt so ausgezeichnet dokumentierten Bandes sehr hilfreich gewesen. Wenn sie hier fehlt (vgl. aber die Sass'schen *Einleitungen* zu den ammonitischen, moabitischen und edomitischen Siegeln auf S. 320, 372, 387), dürfte dies daran liegen, daß im Avigad'schen Nachlaß keinerlei Vorarbeiten dafür vorlagen (vgl. SASS, *WSS* S. 15).

Daß man bei einem derartigen Unternehmen nicht mit jeder einzelnen Lesung, Zuweisung oder Datierung einverstanden sein wird, versteht sich fast von selbst. Auf die Diskussion von Einzelheiten will ich an dieser Stelle nicht eintreten. Die folgenden Bemerkungen sind allgemeinerer Natur und haben einen doppelten Zweck: erstens im Blick auf künftige Forschungen⁽¹⁵⁾ einige Grundfragen der Darstellung, der Methodik und der historischen Interpretation aufzuwerfen; zweitens auf den Nutzen von *WSS* für die historisch orientierte Bibelwissenschaft hinzuweisen.

1. Zum Katalog

Die Qualität der in *WSS* enthaltenen *Photographien* ist meist vorzüglich. In der Regel werden jedoch nicht die Siegel selbst, sondern nur moderne Abdrücke davon abgebildet. Dies mag die Lesbarkeit der Inschriften fördern und dem paläographischen Vergleich mit den antiken Abdrücken auf Krughenkeln und Bullen (kurz: dem strikte epigraphischen Interesse) entgegenkommen, andere Aspekte der wissenschaftlichen Arbeit an den Siegeln, die der Anschauung der Originale bedürfen, werden dadurch stark behindert. Ich denke v.a. an die Analyse von Material, Form, Gravur und Stil, die die Grundlage für Werkstattbestimmungen bilden, welche allein aus der Sackgasse der Klassifikation von Siegeln und Schrifttypen nach "nationalen" Corpora (s.u.) herausführen können. Ein Corpus müßte neben Abbildungen der Abdrücke jeweils *mindestens* auch solche der gravierten Flächen der Originalsiegel enthalten (vgl. *HD*, *B*), wenn möglich auch eine Abbildung von der Seite⁽¹⁶⁾. Das mag, da es sich ja nur selten um Skarabäen, sondern vorwiegend um sog. Skaraboide oder Ovoide handelt, auf den ersten Blick luxuriös erscheinen, ist es aber keineswegs, wenn man bedenkt, daß Aspekte der Steinzubereitung *vor* der Gravur wie die Abschrägung der Seiten und die Bombierung des Rückens für bestimmte Werkstätten diagnostisch sein können. Wo *WSS* nebeneinander Photographien von Siegel und Abdruck bietet (z.B. Nrn. 147, 289, 763 [Farbbild auf dem Schutzumschlag], 1123!, 1154), läßt sich der oft erheblich größere Informationswert solcher Darstellung leicht erkennen.

Was die *Kommentierung* der Objekte betrifft, so hat sich Sass sehr um Systematik bemüht. Dennoch läßt *WSS* die Disparatheit des Avigad'schen Nachlasses erkennen: Manchmal werden Datierungsvorschläge geboten, meistens keine; paläographische Querverweise auf "gleiche Hand" o.ä. fin-

⁽¹⁵⁾ Im Rahmen des *Handbuchs der althebräischen Epigraphik* (Darmstadt 1995) ist ein Bd. II/2 angekündigt, in dem W. Röllig "Siegel, Gewichte und weitere Dokumente der althebräischen Epigraphik" behandeln wird. P. Bordreuil arbeitet an einem *Recueil des sceaux nord-ouest sémitiques inscrits* (incl. Zylindersiegel). B. Sass bereitet eine umfassende Studie über die Ikonographie der westsemitisch beschrifteten Bildsiegel vor, worin die von O. Keel (s.o. Anm. 4) gesammelte anepigraphische Glyptik zu berücksichtigen sein wird. Vgl. einstweilen B. SASS – C. UEHLINGER (eds.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals* (OBO 125; Fribourg – Göttingen 1993).

⁽¹⁶⁾ KEEL, *Corpus*, (s.o. Anm. 4) dokumentiert Stempelsiegel wenn immer möglich in drei photographischen Ansichten (Basis, Seite, Rücken) und drei interpretierenden Strichzeichnungen.

den sich scheinbar zufällig über das Corpus verteilt (sie weisen oft auf Zweifel bezüglich der Authentizität); Zuweisungen zum einen oder anderen "nationalen" Teilcorpus sind auch bei Zweifelsfällen nicht immer eigens begründet⁽¹⁷⁾. Wo Sass ganz selbständig kommentiert, argumentiert er oft ausführlicher (Nr. 805 u.ö.). Aber noch mehr Systematik, Konsequenz und Explikation der Argumente hätte die Avigad'sche Vaterschaft wohl definitiv okkultiert und sicher eine weitere Verzögerung der Publikation nach sich gezogen. *WSS* erweist der Forschung so, wie es ist, den besseren Dienst.

Natürlich stellt sich bei einem Corpus dieser Art immer wieder das Problem der *Fälschungen* (vgl. Register s.v. "authenticity"): Es gibt in *WSS* mit Sicherheit mehr davon, als die unter der Rubrik "questionable and forged seals" (Nrn. 1195-1215) zusammengestellte Auswahl erkennen ließe. Erste Hilfe leistet eine andeutende Liste von Naveh auf S. 12: Unter den dort aufgeführten Nummern finden sich nicht nur fast alle hebräischen *bn hmlk*- und *'bd hmlk*-Siegel, die in den letzten 25-30 Jahren auf den Markt gekommen sind, sondern auch die berühmte Bulle *lbrkyhw bn nryhw hspr* (Nr. 417), die wiederum mit Bullen aus dem "post-exilic Judaeon archive" (s.o. Anm. 7) verwandt ist, usw. "Avigad was confident that they are genuine" (Naveh, *WSSS*. 12)⁽¹⁸⁾. Künftige Forschung wird hier für Klärung sorgen müssen⁽¹⁹⁾.

2. Zur Klassifikation der Siegel nach "nationalen" Gruppen

WSS teilt die Siegel nach dem seit einigen Jahrzehnten üblichen Muster in sog. "nationale" Gruppen ein⁽²⁰⁾, steht allerdings in mehrerer Hinsicht an der Front der paläographischen Diskussion: Zum einen ist die klassische Sechsteilung (vgl. *HD, B*) im Anschluß an Vorarbeiten von Naveh, Lemaire u.a. um die Kategorie "possibly Philistine" erweitert worden⁽²¹⁾, zum

⁽¹⁷⁾ Zur "Systematik" der Nachlaßbearbeitung vgl. SASS, *WSS* S. 15-19. Die bibliographischen Angaben streben keine Vollständigkeit an, dennoch überrascht, daß bei den ammonitischen Siegeln nicht generell auf Hübners Repertoire verwiesen wird; vgl. U. HÜBNER, *Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.* (ADPV 16; Wiesbaden 1992) 45-129.

⁽¹⁸⁾ Wo Sass im Gegensatz zu Avigad Zweifel an der Authentizität einzelner Stücke hegt, deutet er seine Bedenken diskret an, allerdings oft so verklausuliert, daß man kräftig zwischen den Zeilen lesen muß (z.B. *WSS* 26 "elegant calligraphy of an eighth-seventh centuries type"!); Vgl. bereits die Rubrik "tasteful recent acquisitions" ("tasteful group" bzw. "nouveaux riches group") in SASS – UEHLINGER, *Studies*, (s.o. Anm. 15) 242-243.

⁽¹⁹⁾ Vgl. SASS – UEHLINGER, *Studies*, (s.o. Anm. 15) 245-246, 270-271; s.u. Anm. 52.

⁽²⁰⁾ "Hebräische" (Nrn. 1-711 = 58,4%), "phönizische" (Nrn. 712-749, d.h. 38 Einträge = 3,1%), "aramäische" (Nrn. 750-856, d.h. 107 Einträge = 8,8%), "ammonitische" (Nrn. 857-1005, d.h. 149 Einträge = 12,2%), "moabitische" (Nrn. 1006-1047, d.h. 42 Einträge = 3,5%), "edomitische" (Nrn. 1048-1057, d.h. 12 Einträge = 1%), "möglicherweise philistäische" (Nrn. 1065-1069, d.h. 0,4%) Siegel und Abdrücke. Den Begriff "national" verwendet Sass in der Regel in Anführungszeichen, was ein gewisses Malaise signalisiert.

⁽²¹⁾ Die Tendenz zur Annahme philistäischer Sonderformen ist allerdings schon bei Herr vorgezeichnet: vgl. L. G. HERR, *The Script of Ancient Northwest Semitic Seals* (HSM 18; Missoula 1978) Nrn. Hebr 58, 157-160.

anderen finden sich (in einem Corpus m.W. erstmalig) Mischgruppen, die Siegel und Abdrücke enthalten, welche sich nicht eindeutig einer "nationalen" Kategorie zuordnen lassen⁽²²⁾. In die gleiche Richtung zielt die recht umfangreiche Rubrik der "undefinierten" Siegel (WSS 1120-1189, d.h. 60 Einträge), die sich m.E. noch um eine Reihe von "eindeutiger" zugeordneten Stücken (z.B. Nrn. 267, 829, 837; 827 gehört vielleicht eher zu "Phoenician or Aramaic or Ammonite") erweitern ließe. Die neue Darstellungsweise macht Unsicherheiten bei der Klassifizierung der Siegel sichtbar, anstatt sie wie üblich zu vertuschen. Sie gibt somit auch Anlaß, Rahmenbedingungen und konzeptuelle Voraussetzungen der Klassifikation zu problematisieren.

Ein erstes Grundproblem ist teilweise forschungsgeschichtlicher Natur und betrifft die *labels* und ihre je unterschiedlich profilierten Denotationen: Hatte sich die Epigraphik lange Zeit auf die Unterscheidung dreier Hauptstränge von Schrifttraditionen beschränkt, die sie analog zu den drei nordwestsemitischen *Sprachgruppen* als "Phönizisch", "Hebräisch" und "Aramäisch" bezeichnete, so wird v.a. dank der Forschungen von J. Naveh seit den 50er- und 60er-Jahren innerhalb des ehemals "hebräischen" Stranges zusätzlich differenziert ("Ammonitisch", "Moabitisch", "Edomitisch", jüngst auch "Philistäisch")⁽²³⁾. Die Bezeichnung "Hebräisch" verwendet man weiterhin, nun aber für den großen Restbereich der "israelitischen" und "judäischen" Inschriften, was gegenüber der älteren Darstellung eine Engführung bedeutet. L. G. Herr versuchte die drohende Konfusion dadurch abzuwenden, daß er den bisher als "Hebräisch" bezeichneten, umfassenderen Hauptstrang nunmehr als "South Palestinian script" bezeichnete⁽²⁴⁾, konnte sich damit aber nicht durchsetzen⁽²⁵⁾.

Daß die neu gewonnenen Differenzierungen einen erheblichen Fortschritt brachten, ist unbestritten. Fraglich ist nur, ob die Terminologie und das damit zusammenhängende Interpretationsraster die paläographischen Befunde angemessen charakterisieren und ihrer sachgemäßen historischen Interpretation förderlich sind. Der heute übliche Cluster von Bezeichnungen scheint mir insofern ziemlich dissonant, als er (1) einen Bereich (grob: Transjordanien) viel stärker differenziert als andere (wobei freilich für den cisjordanischen Bereich demnächst analoge Differenzierungen zu erwarten

⁽²²⁾ "Moabitisch" oder "edomitisch" (Nrn. 1058-1064), "hebräisch-phönizisch" (Nr. 1070), "hebräisch-aramäisch" (Nrn. 1071-1075), "hebräisch-ammonitisch" (Nr. 1076), "hebräisch oder moabitisch (oder edomitisch?)" (Nrn. 1077-1080), "phönizisch oder aramäisch (oder ammonitisch)" (Nrn. 1081-1101), "aramäisch oder ammonitisch" (Nrn. 1102-1119).

⁽²³⁾ Vgl. J. NAVEH, *Early History of the Alphabet. An Introduction to West-Semitic Epigraphy and Palaeography* (Jerusalem – Leiden 1982) 53-112 (fortan *EHA*).

⁽²⁴⁾ HERR, *The Script*, (s.o. Anm. 21) 153-154, 161, 191; ders., "The Formal Scripts of Iron Age Transjordan", *BASOR* 238 (1980) 21-34, bes. 32-33.

⁽²⁵⁾ Vgl. auch G. VAN DER KOOIJ, *Early Northwest Semitic Script Traditions. An archaeological study of the linear alphabetic scripts up to 500 B.C.; ink and argillary*, ungedr. Diss. (Leiden 1986) bes. 21-22; zu Timm ("palästinisch") unten Anm. 28.

sind)⁽²⁶⁾, (2) die Kategorien nicht mehr auf derselben Ebene liegen, sondern im transjordanischen Bereich zunehmend in eine "nationale" Terminologie überführt worden sind, ohne daß die anderen Bereiche damit Schritt gehalten hätten⁽²⁷⁾, (3) die Pertinenz einer "nationalen" Terminologie zur Charakterisierung von Schrifttypen prinzipiell diskutabel ist.

Natürlich kann es keinesfalls darum gehen, gesicherte Erkenntnisse der neueren Epigraphik zu okkultieren. Historische Präzision verlangt jedoch nach einer möglichst sachgemäßen und eindeutigen Terminologie⁽²⁸⁾. Ist diese ungenau, führt sie u.U. zu verzerrenden Grenzziehungen. Unter den sechs bis sieben in *WSS* verwendeten Klassifikationskategorien suggerieren manche "nationale" Zusammengehörigkeit oder gar Identität, wo sie historisch nicht bestanden haben kann: Die gesamte Schriftsiegelproduktion des aramäischen Raumes von Gilead bis Ja'adi/Sam'al und darüber hinaus wird im gleichen Topf gehandelt. Die große Gruppe der "hebräischen" (hier: israelitischen und judäischen) Siegel läßt unterschiedliche Schrifttyp-traditionen erkennen, die einander mindestens so fern stehen wie die "moabitische" und die "edomitische". Andererseits suggerieren die "nationa-

⁽²⁶⁾ Für die philistäische Schrift vgl. Anm. 45. Eigenartigerweise scheinen sich die israelitischen und judäischen Inschriften der Differenzierung vorderhand zu widersetzen (so jedenfalls J. RENZ, *Schrift und Schreibertradition*. Eine paläographische Studie zum kulturgeschichtlichen Verhältnis von israelitischem Nordreich und Südreich [ADPV 23; Wiesbaden 1997]). Liegt dies am epigraphischen Befund, am Geschichtsbild (beachte die Renz'sche Charakterisierung Judas als "israelitisches Südreich") oder am terminologischen Manko?

⁽²⁷⁾ Der aramäische Teil von *WSS*, der die größte Zahl von Siegeln mit "assyrisch" oder "babylonisch" beeinflusster Ikonographie und auch den größten Anteil an jüngeren Siegeln der persischen und hellenistischen Zeit aufweist, läßt am deutlichsten erkennen, daß es sich hier *nicht* um eine "nationale" Gruppe handelt. Aber auch "Hebräisch" ist ebenso wenig ein "nationaler" Terminus wie "Phönizisch" oder "Aramäisch".

⁽²⁸⁾ Diese ist heute wenigstens im Falle der "hebräischen" Schrift nicht mehr sichergestellt: Erstens bezeichnet der Begriff je nachdem, ob er für einen der drei Hauptstränge oder für einen (noch wenig differenzierten) Teilstrang verwendet wird, etwas anderes; zweitens werden ihm oft "nationale" oder gar "ethnische" Konnotationen unterschoben. So verwendet etwa J. Naveh den Begriff in zwei verschiedenen Bedeutungen: Der Satz "originally the Moabites wrote in the Hebrew script" (Sass, *WSS* S. 372, im Anschluß an *EHA* 101) klingt für Epigraphiker banal. Er verlangt aber nach definitorischer Präzisierung (Schreiber am Hof von König Meša' hatten ihr Handwerk in derselben Tradition der Schriftvermittlung erlernt, in der auch die — vorderhand allesamt jüngeren — israelitischen Inschriften stehen). Wo diese fehlt, führt er zu voreiligen oder falschen historischen Schlüssen. NAVEH, aaO.: "In this period the Moabites were under Israel's political and cultural influence. They used the script current in Israel, their suzerain, and did not develop their own writing tradition". Dagegen S. TIMM, *Moab zwischen den Mächten*. Studien zu historischen Denkmälern und Texten (ÄAT 17; Wiesbaden 1989) 301-302: "Daß Israel bzw. Juda (...) den ostjordanischen Moabitern den 'hebräische' Schriftduktus vermittelt haben soll, ist historisch nicht aufzuweisen. Eher ist damit zu rechnen, daß sich der palästinische Schriftduktus, d.h. die Schriftform der Kanaanäer/Phönizier im Küstenland, der Israeliten, Judäer, Philister und eben die der Moabiter im Ostjordanland umfassend, aus einer einheitlichen spätbronzezeitlichen Form herausgebildet hat und unter den einzelnen Völkerschaften dann ihre jeweilige Sonderausprägung bekam. Die moabitische Schrift ist als ostjordanische Ausprägung der palästinischen Schrift anzusehen".

len” Kategorien Abgrenzungen, wo z.B. die Siegelikonographie grenzüberschreitende Vorstellungen dokumentiert⁽²⁹⁾. In wieder anderen Fällen können “nationale” Kategorien von vorneherein nicht greifen: Gilead⁽³⁰⁾ unterstand im 9.-7. Jh. wechselnden politischen Oberherrschaften. Es ist kaum anzunehmen, daß die lokalen Siegelwerkstätten sich bei jedem Herrschaftswechsel Schriftstil der neuen Oberherren anpaßten (wohl aber, daß deren Schrift sich mit der Zeit auch in der lokal gebräuchlichen spiegelte)⁽³¹⁾.

Es geht um verschiedene palästinische Schrifttypen des 1. Jts. und ihre Vermittlung in kanzlei- und schulspezifischen Schreibertraditionen, im Bereich der Glyptik außerdem um Regional- und Werkstattstile und deren geographische Streuung — nicht um “Nationen” oder “Nationalschriften”. Daß diese Traditionen und Stile wie andere Bereiche der materiellen Kultur durch die politischen Rahmenbedingungen der Stadt- und Territorialstaatlichkeit *beeinflusst* wurden, ist anzunehmen, doch sollte man derartige Faktoren nicht terminologisch verabsolutieren⁽³²⁾. Eine alternative Terminologie läßt sich nicht von heute auf morgen erfinden. Gleichwohl wird die epigraphische Forschung künftig eine der transjordanischen Situation analoge Differenzierung der cisjordanischen und der syro-phönizischen Schrifttraditionen anstreben müssen, welche allerdings nicht aprioristisch ein Nationenmodell voraussetzen, sondern — mindestens komplementär — mit Regional-, ‘Schul-’ und Werkstattentwicklungen auch im Bereich der Schrifttypologie rechnen sollte.

3. Sind Zeichenformen auf Siegeln diagnostisch für “nationale” Schrifttraditionen?

Ein Anschlußproblem, das nicht allen Benutzern und Benutzerinnen von *WSS* unmittelbar präsent sein dürfte, betrifft die sog. diagnostischen

⁽²⁹⁾ Vgl. etwa den vierflügeligen Gott (*WSS* 715, 729, 730, 844, 1020, 1036, 1087, 1092, 1119, 1147, 1149, 1154-1156, 1165 [, 1202?], jüngst auch DEUTSCH – HELTZER, *Windows* [s.o. Anm. 8], Nr. 109 und anepigraphische Siegel) oder den Thronenden im Boot (*WSS* 80, [97], 1177 und anepigraphische Siegel), dazu O. KEEL – CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottesymbole* (QD 134; Freiburg i.Br. – Basel – Wien 41998) §§ 121, 178.

⁽³⁰⁾ Vgl. M. WEIPPERT, “Israélites, Araméens et Assyriens dans la Transjordanie septentrionale”, *ZDPV* 113 (1997) 19-38.

⁽³¹⁾ Das Siegel *WSS* 267 *ln'm'l p'rt* aus Cadiz wird im Anschluß an A. LEMAIRE, “Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique”, *Syria* 62 (1985) 31-47, hier 38-41; ders., SASS – UEHLINGER, *Studies*, (s.o. Anm. 15) 18 als hebräisch klassifiziert, obwohl die Schrift nicht zwingend in diese Richtung weist, ja mit ihrer starken Vertikalen eher atypisch wäre; sowohl die Namen (vgl. *n'm'l* auf einem Ostrakon aus Hesbon [*CAI* 80,3]) als auch die Ikonographie des oberen Registers (vgl. *WSS* 829, 976, 1107, 1161; anepigraphische Variante z.B. in *Frank Sternberg Auktion XXIV* [Zürich 1990], Nr. 393) wären im “hebräischen” Repertoire analogelos und weisen eher in den transjordanischen Raum.

⁽³²⁾ G. VAN DER KOOIJ, “The Identity of Trans-Jordanian Alphabetic Writing in the Iron Age”, *Studies in the History and Archaeology of Jordan III* (Amman 1987) 107-121, hat die interessante These aufgestellt, daß verschiedene signifikante Differenzen zwischen den drei Hauptsträngen (Phönizisch, “Hebräisch” bzw. Palä-

Zeichenformen. Daß es im 8. und mehr noch im 7. Jh. sehr beträchtliche Unterschiede zwischen verschiedenen palästinischen Schrifttraditionen gibt und diese bei bestimmten Zeichen deutlicher erkennbar sind als bei andern, ist evident. Fraglich ist nur, ob die Trennlinien zwischen den Traditionen sich an politische 'Grenzen' bzw. Machtbereiche halten. Siegel, auf denen gleichzeitig Buchstaben erscheinen, die entsprechend gegenwärtiger Lehrmeinung unterschiedlichen "nationalen" Schrifttypen zugeordnet werden müßten (z.B. *WSS* 265, 367, 829, 1075-1076), lassen auf ihre Weise die eingeschränkte Pertinenz der "nationalen" Klassifikationen erkennen: Handelt es sich nur um Ausnahmen, die die Regel bestätigen, oder zwingen sie uns, die Regel zu überdenken?

Die für diagnostisch gehaltenen Zeichenformen auf den Siegeln leisten nicht immer, was sie leisten sollen. Ich will mich an dieser Stelle auf ein einziges, vielleicht besonders krasses Beispiel beschränken: Im Anschluß an Lemaire⁽³³⁾ nennt Sass unter den diagnostischen Zeichen für "edomitische" Siegel das "inverted" *mem*⁽³⁴⁾ (in der aramäisch-transjordanischen Zickzackform), das sich hier neben dem bekannteren breitköpfigen (moabitischen wie edomitischen Siegeln gemeinsamen) Typ finde. Diese Sonderform ist m.W. auf vier Siegeln bezeugt (*WSS* 1056 [l'qw's'm / l'd'l, 1058 l'hk'n, 1062 lms' / 'd'l, 1063 lms' / p'l' und ein jüngst veröffentlichtes Siegel[l'] mšp'l' / b'l'kš)^(34a) und stellt in der Tat eine typische Sonderform dar. Ist es jedoch "edomitisch"? Sass hat drei der vier ihm bekannten Siegel mit Recht in die Mischgruppe "Moabite or Edomite Seals" eingereiht, und Nr. 1056 dürfte v.a. wegen des (plausibel ergänzten) theophoren Gottesnamens als "Edomite" klassifiziert worden sein. Die Basis für die Annahme, das *mem* sei spezifisch "edomitisch", ist somit denkbar schmal und wird durch eine Gegenprobe noch schwächer: Unter den ohnehin wenig zahlreichen edomitischen Siegeln und Abdrücken finden sich immerhin sechs (Nrn. 1048-1051, 1053-1054), in der moabitisch-edomitischen Mischgruppe drei weitere (Nrn. 1059, 1061, 1064?) *mem* vom breitköpfigen Typ (mit 2-3 unterschiedlichen, mehr oder weniger gebogenen Formen des Abstrichs); auf den edomitischen Ostraka scheint bislang nur dieser Typ bezeugt zu sein. Fazit: Wir wissen nicht, ob sich der Sondertyp in Moab oder in Edom entwickelt hat, sollten ihn jedenfalls nicht "edomitisch" nennen, dürfen bei der gegenwärtigen Quellenlage nur annehmen, daß diese Sonderentwicklung im südlichen Transjordanien stattfand. Im übrigen dürfte sie im Bereich der Glyptik — und d.h. einer *Werkstatt!* — ihren Ausgang genommen haben.

stinisch, Aramäisch), die sich in den Unterschieden zwischen den transjordanischen Schriften spiegeln, letztlich auf unterschiedliche Griffelhaltung zurückgehen.

⁽³³⁾ A. LEMAIRE, "Les critères non-iconographiques de la classification des sceaux nord-ouest sémitiques inscrits", *Studies* (eds. SASS-UEHLINGER) (s.o. Anm. 15) 1-26; hier 16-17: "forme particulière avec une hampe de droite vers le haut et une hampe de gauche vers le bas".

⁽³⁴⁾ "Inverted" soll in diesem Fall wohl "auf dem Kopf stehend" bedeuten (analog also zum "edomitischen" *dalet*, vgl. bei Anm. 37); Lemaire's Charakterisierung war genauer: rechter Aufstrich hoch, linker Abstrich tief, Kopfstellung ist nicht erkennbar.

^(34a) DEUTSCH-HELTZER, *Windows*, (s.o. Anm. 8) 58-59 Nr. 108.

Ob es zunächst nur ein einfacher Gravurfehler⁽³⁵⁾, ein ästhetischer bzw. gravurtechnischer Grund⁽³⁶⁾ oder eine systematische Überlegung⁽³⁷⁾ war, die zur Ausbildung des Sondertyps führte, muß vorderhand offenbleiben.

4. Paläographische und andere Klassifikationskriterien

Ein weiteres Grundproblem liegt in der *Hierarchie* der Klassifikationskriterien und ihrer Pertinenz für "nationale" (oder andere) Zuweisungen. Ganz abgesehen davon, daß schon auf dem Feld der eigentlich epigraphischen Kriterien nicht immer strikte zwischen linguistisch-philologischen (Sprache) und paläographischen Sachverhalten (Schrift) unterschieden wird, sind es *de facto* häufig ganz andere Überlegungen (v.a. die theophoren Personennamen, aber auch Fundort, Material, Layout der Siegelfläche, Ikonographie...), die zu einer bestimmten Klassifikation eines Siegels geführt haben und führen. Daß hier die Gefahr von Zirkel- und ganz einfach Fehlschlüssen besteht, liegt auf der Hand⁽³⁸⁾. A. Lemaire hat die verschiedenen Faktoren vor kurzem diskutiert und auf mehrere interessante Beispiele hingewiesen, wo unterschiedliche Kriterien in nicht auflösbarer Spannung zueinander stehen⁽³⁹⁾. Solche Spannungen werden hoffentlich dazu beitragen, die Klassifikation der Siegel nach "nationalen" Kategorien zu überwinden und durch eine an Regionen und Werkstätten orientierte Terminologie zu ersetzen, wie sie in der Erforschung der anepigraphischen Glyptik ja schon seit längerer Zeit üblich geworden ist⁽⁴⁰⁾. Da Siegel, Dekor und Inschrift nicht immer im selben Atelier gefertigt worden sein dürften, ist nach einer "Methode der dreifachen Seriation" vorzugehen, die materielle und formale Kriterien, Ikonographie und Epi- bzw. Paläographie getrennt untersucht⁽⁴¹⁾.

⁽³⁵⁾ Ein invertiertes "hebräisches" *mem* findet sich auf WSS 197, zwei invertierte *mem* auf WSS 1094 ("phöniko-aramäisch").

⁽³⁶⁾ Bei WSS 1056 und 1058 erlaubte die Inversion eine bessere Einpassung des Zeichens am Zeilenende.

⁽³⁷⁾ Zur Unterscheidung vom breitköpfigen *kaf* analog zum auf den Kopf gestellten, sog. "edomitischen" *dalet*, das die Verwechslung mit *reš* ausschließt (LEMAIRE, "Les critères", [s.o. Anm. 33] 5).

⁽³⁸⁾ Ein krasses Beispiel für letzteren Vorgang ist Avigads Klassifikation von WSS 1147 *myp'h* als moabitisch (N. AVIGAD, "The Seal of Mefa'ah", *IEJ* 40 [1990] 42-43), die weder paläographisch noch ikonographisch begründet war, sondern letztlich auf der Verwandtschaft des Personennamens mit einem moabitischen Ortsnamen (!, *m(y)p'it* Jos 13,17 u.ö.) beruhte. Sass hat dieses Siegel mit Recht unter "Unclassified" eingereiht.

⁽³⁹⁾ LEMAIRE, "Les critères", (s.o. Anm. 33) 14-21. Eine Möglichkeit der Auflösung besteht vielfach darin, daß die nachträgliche Beschriftung eines aus einer anderen Kulturprovinz stammenden Siegels angenommen wird (vgl. etwa WSS 103, 112, 173, 198; evtl. auch WSS 80 und 97?).

⁽⁴⁰⁾ A. LEMAIRE, "Recherches sur les ateliers sigillaires jordaniens au Fer II", *Studies in the History and Archaeology of Jordan V* (Amman 1995) 479-488, hat jüngst einen interessanten Vorstoß in diese Richtung unternommen. Seine Darstellung leidet allerdings etwas daran, daß sie erstens die epigraphisch begründete 'nationale' Klassifikation voraussetzt und ihr die Kategorie "Werkstatt" nach- und d.h. unterordnet, und daß sie zweitens im Bereich der ikonographisch-stilistischen Seriation erheblich summarischer verfährt als bei den Inschriften.

⁽⁴¹⁾ Vgl. im allgemeinen SASS-UEHLINGER, *Studies*, (s.o. Anm. 15) 257-260 so-

Die anstehende Aufgabe kann am besten am Beispiel der "philistäischen" Siegel illustriert werden, deren Erforschung langsam, aber sicher in Gang kommt. In *WSS* ist die neue Gruppe, wie gesagt, mit den Nrn. 1065-1069 vertreten. Die geringe Zahl (0,4% des Gesamtbestandes) ist selbstverständlich nicht repräsentativ, sie drückt nur die Unsicherheit der Gelehrten bei der Bestimmung diagnostischer Merkmale für einen spezifisch philistäischen Schrifttyp aus. Aus diesem Grund und vom Postulat geleitet, daß sich unter den bekannten Stücken eine Anzahl philistäischer Siegel verbergen muß, definierte G. Garbini vor einigen Jahren zwei Gruppen aufgrund von rein ikonographischen Kriterien als "philistäisch" — mit wenig Erfolg⁽⁴²⁾. Auch in *WSS* konnte (noch?) nicht die Schrifttypologie das gemeinsame Merkmal für die als "possibly Philistine" klassifizierten Siegel bzw. Abdrücke sein, vielmehr wurde die gesicherte Herkunft der einschlägigen Stücke aus dem philistäischen Raum zugrundegelegt. Sie ist in vier Fällen durch den Fundort (Tell Ġemme, Tell el-Far'a Süd, Aschdod, Revadim), in einem durch die Nennung eines Königs von Aschkelon (*mtt bn šdq*) verbürgt⁽⁴³⁾. Andere Siegel, die im gleichen Raum gefunden worden sein sollen, figurieren allerdings aus onomastischen (Nr. 31 *Ṣbgyl ṣṣt ṣyhw*), ikonographischen (Nr. 1074 *Ṣḥ*) oder paläographischen Gründen (Nr. 345 *lrm* [vgl. zu diesem auch die werkstattverwandte Nr. 370 *lšm*]) nicht unter den "philistäischen" Kandidaten (wobei mir die Ausgliederung der zwei zuletzt genannten Stücke aus der "philistäischen" Gruppe nicht zwingend zu sein scheint). Der "philistäischen" Gruppe dürften auch noch ein (leider unleserliches) Siegel aus Aschkelon⁽⁴⁴⁾ und eine Reihe von Siegeln der beiden Gruppen "Hebrew" und "Undefined" hinzuzufügen sein (vgl. auch Register s.v. "Philistia, Philistine"). Künftige Sondagen sollten von uneindeutigen Stücken wie *WSS* 1123 (mit 193), 1136, 1143, 1176, 1178, 1179 u.ä. ausgehen, bei denen eine klare anderweitige Zuweisung nach den gängigen

wie den ikonographisch orientierten Beitrag von D. PARAYRE, ebd. 27-51. Nicht wenige Bildsiegel sind erst sekundär (u.U. in einer anderen Werkstatt) beschriftet worden, wobei mehrere Fälle unterschieden werden können: Beschriftung eines Siegels mit einem Namen, für den der vorgesehene Platz nicht ausreichte (z.B. *WSS* 115, 198 [der Hersteller hatte mit einem Kunden kürzeren Namens gerechnet!]); nachträgliche Beschriftung eines ursprünglich anepigraphischen Siegels (z.B. *WSS* 112, 160, 173, 185, 381, 715-716, 740 u.ö., s.o. Anm. 39); Palimpsest (z.B. *WSS* 785, 820) usw.

⁽⁴²⁾ G. GARBINI, "Philistine Seals", *The Archaeology of Jordan and Other Studies Presented to S. Horn* (ed. L.T. GERATY—L.G. HERR) (Berrien Springs, MI 1986) 443-448. Die einschlägigen Siegel finden sich in *WSS* auf fast alle Rubriken verstreut ("Serie" 1: Nrn. 103, 381 [Hebr.], 832, 837 [Aram.], 1085, 1094 [Phoen./Aram.], 1127, 1136 [Undefined]; "Serie" 2: Nrn. 108 [Hebr.], 267 [s.o. Anm. 31], 743 [Phoen.], 1107 [Aram./Am.], 1125, 1161 [Undefined]). Beiden "Serien" wären weitere Stücke hinzuzufügen, beide sind jedoch weder ikonographisch noch paläographisch wenig homogen.

⁽⁴³⁾ Besonders *WSS* 1069 *lhym* ist sowohl paläographisch (bes. *mem* und *het*) wie ikonographisch (kauender geflügelter Greif mit Doppelkrone, vor ihm *nh*) genügend profiliert, um als Ausgangspunkt einer eigenen Serie gelten zu können.

⁽⁴⁴⁾ KEEL, *Corpus* I, (s.o. Anm. 4) Aschkelon Nr. 74. Für lokale Produktion spricht eine (sicher anepigraphische) Parallele vom Tel Ĥalif: O. BOROWSKI, "Finds from the Iron Age Cemetery at Tel Ĥalif, 1988", *Atiqot* 25 (1994) 45-62, hier 50 und 60, fig. 5.

Kriterien nicht möglich ist, die aber eine relativ große Nähe zur "hebräischen" Schrift bei gleichzeitiger Verwandtschaft zum Phönizischen, stark ägyptisierender Ikonographie usw. erkennen lassen⁽⁴⁵⁾. Auch hier dürften Werkstattstudien mit Hilfe anepigraphischer Parallelen weiterführen.

5. Statistisches und die israelitisch-judäische Schriftkultur

Das Beispiel der "möglicherweise philistäischen" Siegel mag deutlich gemacht haben, wie problematisch es ist, die *Mengenverhältnisse* der verschiedenen Teilcorpora zu interpretieren. WSS enthält nicht nur 142mal mehr "hebräische" als "möglicherweise philistäische", sondern auch 19mal mehr "hebräische" als "phönizische", 17mal mehr "hebräische" als "moabitische" oder fast 4mal mehr "hebräische" als "ammonitische" Einträge.

Avigad hatte für die erheblich größere Anzahl "hebräischer" Siegel eine patente Erklärung: "The wide use of name-seals in Israel, more than in any other country in the ancient Near East, is indicative of the extent of literacy among broad sections of the ancient Israelite population" (22). Zu deutlich trägt sie den Stempel eines biblizistischen Konzepts (die durch "hebräische" Siegel attestierte "ancient Israelite population", *de facto* großmehrheitlich *Judäer*), moderne Erfahrungen und Ideologie könnten ebenfalls mit im Spiel gewesen sein. Daß die prozentualen Proportionen nicht unmittelbar historische Verhältnisse im Sinne unterschiedlicher Verteilung der Schriftkultur in den einzelnen Regionen, Staaten und Städten der südlichen Levante widerspiegeln können, liegt auf der Hand. Eine zu große Zahl von Imponderabilien macht eine seriöse statistische Auswertung des Schriftsiegelcorpus unmöglich: Nur 15% der Objekte weisen eine archäologisch gesicherte Herkunft auf (bei den Originalsiegeln schrumpft diese Zahl gar auf 7%), der Rest stammt aus illegalen Grabungen und Fälscherwerkstätten und ist über den Handel gewandert, der für "hebräische" Siegel einen notorisch höheren Bedarf als für irgendeine andere Gruppe hat (die in Anm. 8 genannten Publikationen bestätigen dies auf ihre Weise). Berücksichtigt man nur Objekte gesicherter Herkunft (vgl. WSS S. 548-551), mindern sich die Unterschiede ein wenig (hebr. 45,5%, phön. 4,5%, aram. 16%, ammonit. 12,5%, moabit. 3,4%, edomit. 6,8%, philist. 4,5%!). Doch kann auch hier von statistischer Präzision keine Rede sein, gilt es doch neben der generellen Problematik der "nationalen" Klassifikation (s.o.) die sehr unterschiedliche Grabungsdichte in den einzelnen Regionen und zufällige Fundumstände zu berücksichtigen.

Auch bei Beachtung dieser Faktoren und Relativierung der Proportionen bleibt freilich immer noch ein erhebliches Übergewicht jüdischer Objekte bestehen, ein Befund, der einer historischen Erklärung bedarf. Sie aber erfordert eine der Sache angemessene Fragestellung. Was das heißt, kann

⁽⁴⁵⁾ Vgl. J. NAVEH, "Writing and Scripts in Seventh-Century B.C.E. Philistia: The New Evidence from Tell Jemmeh", *IEJ* 35 (1985) 8-21; A. LEMAIRE, "Rez. J. RENZ, *Handbuch der althebräischen Epigraphik* (1995)", *BiOr* 54 (1997) 161-166, bes. 162. Mit der neugefundenen Tempelbauinschrift von Ekron (S. GITIN-T. DOTHAN-J. NAVEH, "A Royal Dedicatory Inscription from Ekron", *IEJ* 47 [1997] 1-16) liegt nun die erste philistäische Monumentalinschrift vor.

an dieser Stelle nur an einer, typisch jüdischen Gruppe von Siegelabdrücken exemplifiziert werden: den "Hebrew jarhandle impressions" (die einschlägigen Abdrücke von "private-name seals" auf Krughenkeln des *lmk*-Typs bilden als WSS 662-711 ein eigenes Unter corpus, das es u.a. erlaubt, die Verteilung siegelidentischer Abdrücke auf verschiedene Fundorte zu studieren)⁽⁴⁶⁾. Die Verwendung von Namenssiegeln zur subsidiären Stempelung staatlicher Pithoi hängt sicher nicht pauschal mit einer größeren Verbreitung der Schriftkultur im Juda der Zeit Hiskijas zusammen. Diese in der Region in diesem Maße analogielose Stempelpraxis war Teil eines staatlichen Versorgungssystems, zu dessen kontrolliertem Funktionieren die Belieferung bestimmter Personen (wahrscheinlich hochgestellter, nicht permanent stationierter Offiziere) gehörte. Die Stempelung der Container erlaubte eine sichere Zulieferung und unterstellte die Ware der Verfügungsgewalt des namentlich identifizierten Empfängers. Wenn in den Nachbarregionen eine derartige Stempelpraxis kaum bezeugt ist (vgl. allerdings WSS 808 aram.; 1051 edomit. [Tell el-Huleifeh]), weist dies sicher nicht auf einen geringeren Grad der Schriftkenntnis. Nur davon darf ausgegangen werden, daß man in den Nachbarstaaten entweder andere Kontrollinstrumente und Adreßenträger (z.B. nicht erhaltene Holztäfelchen) verwendete oder Amtsträger nicht 'privat' belieferte.

In Juda selbst werden die *lmk*-Stempel im 7. Jh. bekanntlich durch anepigraphische Rosettenstempel abgelöst, neben denen sich keine Abdrücke von Namenssiegeln mehr finden. Die Fülle der jüdischen Siegel und Bullen aus dem 7. Jh. beweist, daß dieser Wechsel nichts mit einem Rückgang der Schriftkultur zu tun haben kann, sondern entweder mit einer Änderung in der Methode der Libellierung oder mit einer Einstellung der Privatversorgung von Amtsträgern zusammenhängen muß⁽⁴⁷⁾. Die große Menge jüdischer Bullen weist ihrerseits darauf hin, daß sich die Buchführung vermutlich wegen wachsender Komplexität von Ostraka auf Papyrus verlagerte. Allenfalls wird man fragen können, ob die größere Zahl hebräischer Namenssiegel und Bullen (Hortfunde!) gerade im 7. und 6. Jh. mit einer etwas pointierteren Praxis schriftlicher Vertragsformulierung und der Ausbildung von Rechtsvorstellungen zusammenhängt, in denen eine dokumentbezogene Personenhaftung eine größere Rolle spielte als in den Nachbarregionen.

6. Vom Nutzen von WSS für die Bibelwissenschaft

Einer Bitte der Redaktion dieser Zeitschrift entsprechend seien hier noch ein paar Überlegungen zur Frage nachgetragen "en quoi ce volume pourra intéresser les biblistes". Wer in den bereits erwähnten Registern bi-

⁽⁴⁶⁾ Vgl. noch G. BARKAY-A.G. VAUGHN, "New Readings of Hezekian Official Seal Impressions", *BASOR* 304 (1996) 29-54; dies., *lmk* and Official Seal Impressions from Tel Lachish", *Tel Aviv* 23 (1996) 61-74.

⁽⁴⁷⁾ Vielleicht wurde die Methode der festen persönlichen Libellierung von Vorratskrügen vor dem Brennen im 7. Jh. allein deshalb aufgegeben, weil sie die Verwendung der Krüge an einen sehr beschränkten Zweck band, was sich bald einmal als ziemlich unpraktisch erweisen mußte.

blischer Namen (612-613) und Textstellen (619-620) nachschlägt, wird v.a. auf onomastische Informationen stoßen. Wer die Einleitung (21-46) liest, wird Avigads eigenartiger Verbindung von Siegelforschung, Sozialgeschichte und Biblizismus (wieder)begegnen, die viele seiner Schriften geprägt hat. Spätesten mit der 1978 erfolgten Veröffentlichung der Bulle A 9 = WSS 417 *lbrkyhw bn nryhw hsprr* hat Avigad eine Historismuswelle ausgelöst⁽⁴⁸⁾, die zu immer neuen Identifikationen biblischer Personen geführt⁽⁴⁹⁾ und ihren skurrilen Höhepunkt in der Identifikation des Fingerabdrucks von Jeremias Sekretär hat⁽⁵⁰⁾. Die einschlägigen Siegel und Bullen (v.a. PN *‘bd KN*, PN *‘bd hmlk*) finden sich fast alle in WSS versammelt (Nrn. 2-5, 8, 11, 13, 15, 19, 28, 90, 405, 407, 417, 431, 470, 596)⁽⁵¹⁾. Fünf davon sind über alle Zweifel erhaben⁽⁵²⁾. Das fragile *unctim* von Archäologie und biblischen Texten ist faszinierend, es darf jedoch nicht überstrapaziert werden. Daß Sass diesbezüglich den Katalog von WSS mit äußerster Nüchternheit und Zurückhaltung redigiert hat, ist bemerkenswert⁽⁵³⁾.

Der Nutzen einer Dokumentation wie WSS liegt m.E. nicht in diesen individuellen Identifikationen, deren Häufung in den vergangenen Jahren den Verdacht auf Fälschungen schüren muß. Er liegt vielmehr darin, daß wir hier — die Beschränkung auf Objekte, deren Authentizität gesichert oder begründbar anzunehmen ist, vorausgesetzt — über eine Art *Archiv palästinischer Sozialgeschichte* des 9./8.-6. Jhs. verfügen, das eine zunehmend literate Gesellschaft von Männern und Frauen dokumentiert, die in verschiedenen Bereichen (vom Palast [Nr. 1, 403-406, 755] bis zum Gefängnis [Nr. 418]) ihre Ämter ausübten⁽⁵⁴⁾ und/oder als Privatleute Rechtsgeschäfte tätigten. Daß die Belege für jüdische Bullen und Archive in der späten Kö-

⁽⁴⁸⁾ Zum Problem und einem Beispiel vgl. CH. UEHLINGER, "Ahabs königliches Siegel? Ein antiker Bronzering zwischen Historismus und Reliquienkult, *memoria und Geschichte*", *Peregrini curiositas* (Fs. D. Van Damme; [Hrsg. A. KESSLER – TH. RICKLIN – G. WURST] NTOA 27; Freiburg/Schweiz – Göttingen 1994) 77-116.

⁽⁴⁹⁾ U.a. T. SCHNEIDER, "Six Biblical Signatures: Seals and Impressions of Six Biblical Personages Recovered", *BAR* 17/4 (1991) 26-33; J. ELAYI, "New Light on the Identification of the Seal of Priest Hanan, son of Hilqiyahu (2 Kings 22)", *BiOr* 49 (1992) 680-685.

⁽⁵⁰⁾ Vgl. DEUTSCH – HELTZER, *Forty New*, (s.o. Anm. 8) 38-39, Nr. 11.

⁽⁵¹⁾ Vgl. außerdem G. BARKAY, "A Bulla of Ishmael, the King's Son", *BASOR* 290-291 (1993) 109-114 und neuerdings DEUTSCH, *Messages*, (s.o. Anm. 8) Nr. 1-4 (und s.o. Anm. 9).

⁽⁵²⁾ Sicher WSS 2, 8, 405, 470, 596 aus Grabungen, wahrscheinlich auch 3-5 aus alten Kollektionen (Nrn. 5 und 8 evtl. aus gleicher Werkstatt; Nrn. 2-5 sind die seit längerem bekannten Ministersiegel mit Königsnennung); problematisch Nrn. 28, 407, 431; fälschungsverdächtig Nrn. 13, 15, 19, 28, 90, 417.

⁽⁵³⁾ Bei den nicht-"hebräischen" Siegeln und Bullen (letztere viel seltener und fast ausschließlich aus Grabungen bekannt) ist der Historismusdruck geringer, aber auch da fehlt er nicht ganz: Das zweite Register des fragmentarischen "edomitischen" Siegels WSS 1048 *lqwsgbr / [xxxx]m* ist (gegen Bordreuil, Lemaire und Sass, der allerdings auch *[bn mnḥ]m* erwägt) aus Platzgründen kaum zu *[mlk ʿdl]m* zu ergänzen. Die zwei Striche neben dem *mem* zeigen, daß im zweiten Register eine relativ kurze Inschrift (vermutlich ein PN ohne *bn*) gestanden haben dürfte.

⁽⁵⁴⁾ Auf dem Siegel WSS 952 *lmtnʿl / šrnḥl* ist im zweiten Register wohl nicht ein Patronym "(son of) *šarnahāl*", sondern ein Beamtentitel "Offizier von *Nhl*" zu lesen (das Fehlen der Filiation wäre auf einem ammonitischen Siegel mit zwei Personennamen singulär).

nigszeit einen Höhepunkt erreichen, ist sicher kein Zufall. Generell fällt auch auf, daß Beamte mit höheren Chargen am Hof in der Regel mit PN + Titel (+ evtl. Königsname) identifiziert werden und nur ausnahmsweise (Nr. 407, 1066) ein Patronym tragen.

Besonderes Interesse verdienen die *Frauensiegel*, die WSS jeweils in jedem Kapitel als eigene Gruppe präsentiert (Nrn. 30-42 hebr., 715 phön., 756 aram., 867-875 ammon., 1053 edomit.; 1071, 1102, 1120 Mischgruppen; zusammenfassend auch S. 474). Mit Nr. 664 (wegen *bt*) und 718 (*brkt*) sind dies insgesamt 30 Nummern (2,5%)⁽⁵⁵⁾. Von einer einzigen Ausnahme (Nr. 37) abgesehen läßt sich die Klassifikation dieser Stücke als Frauensiegel durch eindeutige Filiations- oder Relationsmarker wie *'mt* (2x), *'št* (4x), *bt* (20x) bzw. *brt* (1x) begründen. Bei einem knappen Dutzend der unter "untitled men" klassifizierten Siegeln⁽⁵⁶⁾ findet sich ein Vermerk "owner's gender uncertain"; das eine oder andere könnte einer Frau gehört haben. Vielleicht verbergen sich auch unter den recht zahlreichen Siegeln, deren Legende einen oder zwei Personennamen ohne Filiations- oder Relationsmarker enthält, noch ein paar Frauensiegel. Zu den besten Kandidatinnen gehören die Siegel von *'byw* (Nr. 46, Z)⁽⁵⁷⁾, *yhw^cly* (Nr. 181, Z), *mmh* (Nr. 1092, in Hermopolis als Frauennamen bezeugt, vgl. S. 511) und *n^cm^cl p^crt* (Nr. 267, vgl. S. 515), wogegen *'lsm^c* (Nr. 81-83, Z; Nr. 80 Männername), *mkyhw* (Nr. 230, 543?, 545-547?, Z; Nr. 231, 541-542, 544, 548 Männername) und *'mdy(h)w* (Nr. 692, evtl. 605?; Nrn. 40-41 Frauennamen, Nr. 590 Patronym) im selben Corpus als Namen für Frauen und Männer vorkommen. Man wird auch bei optimistischster Einschätzung nicht über 3,5% des Gesamtbestandes kommen. Daß die Zahl der Frauensiegel im ammonitischen Corpus mit 6% deutlich über dem Mittelwert liegt, ist bemerkenswert. Die Nennung einer Frau auf einem jüdischen Krughenkel aus Jerusalem (Nr. 664) neben ca. 30 Männern entspricht dem jüdischen Durchschnitt. Auf den spätjüdischen Bullen sind fast keine Frauen bezeugt⁽⁵⁸⁾, auf moabitischen und edomitischen Siegeln bislang gar keine.

⁽⁵⁵⁾ Das von AVIGAD, *Bullae and Seals*, publizierte Siegel *lšlmyt / 'mt 'ln / tn pho[w^c]* fehlt in WSS (s.o. bei Anm. 7; vgl. aber Avigads Bemerkungen dazu in der Einleitung, S. 31, 33-34 mit Anm. 45), was angesichts der Kontroversen, die gerade dieses und verwandte Siegel bzw. Abdrücke vom Typ PN + *phw/r^c* in bezug auf die nachexilische Geschichte Judas ausgelöst hat, bedauerlich ist. Dagegen registriert WSS 419 die bekannte Bulle [*lys^c?yhw bn [sn^c]/blt pht šmrn*]; zur Angabe "present location not reported (Amman?)" vgl. allerdings M.J.W. LEITH, *Wadi Daliyeh I. The Wadi Daliyeh Seal Impressions* (DJD XXIV; Oxford 1997) 3 n. 2 (Israel Museum) und 244 (PAM/IDAM no. 972).

⁽⁵⁶⁾ Nrn. 196 (*ly^cl*), 211 (*yš^ch?* [vielleicht *yš^cg* oder gar *yš^cp*, 1 Chr 2,47.49; HAL IV 1490]), 284 (*ls^cdh*), 326 (*plth* [vgl. aber 327 *plth bn yšm^cl*], 369 (*lšlmt* [vgl. aber 846 *lšlmt br 'ms^cl*]), 536 (*kbrh*), 740 (*yzbh*), 927 (*lbt^cl*), 1129 (*Pšh*), 1147 (*myp^ch*), 1159 (*lstrh*). Zu den nicht eindeutigen Endungen -*h* und -*t* vgl. S. 471, 474. Der Vermerk "owner's gender uncertain" steht mit Recht auch bei der unter den Frauensiegeln eingereihten Nr. 37 *lhn^ch*.

⁽⁵⁷⁾ In der folgenden Liste bedeutet Z, daß der Name (oder eine eng verwandte Form) von R. ZADOK, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography* (OLA 28; Leuven 1988) bes. § 31-32, als Frauennamen registriert ist.

⁽⁵⁸⁾ In WSS offenbar gar keine; vgl. aber jüngst DEUTSCH, *Messages*, (s.o. Anm. 8) Nrn. 14-17.

Daß sowohl die in *WSS* versammelten onomastischen wie auch die ikonographischen Daten eine bedeutende Quelle für die *Religionsgeschichte* der Region darstellen, versteht sich von selbst — ebenso, daß die beschrifteten Siegel immer nur einen Teilausschnitt der einschlägigen Dokumentation (neben anderen Inschriften und anepigraphischen Siegeln, Elfenbein- und Knochenschnitzereien usw.) ausmachen. Ich hoffe deutlich gemacht zu haben, daß die Forschung für diesen Teilausschnitt nun mit *WSS* über ein äußerst wertvolles Arbeitsinstrument verfügt. Die Schatztruhe ist geöffnet, es gilt sie zu nutzen.

Biblisches Institut
Universität, Miséricorde
CH-1700 Freiburg Schweiz

Christoph UEHLINGER

RECENSIONES

Vetus Testamentum

David M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*. Louisville, KY, Westminster/John Knox Press, 1996. x-388 p. 16 × 23. Cloth: \$39.00

Par le passé, bien des théories sur le Pentateuque sont nées d'une étude attentive du livre de la Genèse. On songera à Witter (1711), Astruc (1753), Hupfeld (1853) ou à Gunkel (1910). D. Carr a choisi de prendre la même voie. Son travail se caractérise par la volonté de dialogue: il utilise à la fois les résultats des études synchroniques et des études diachroniques, il écoute les chercheurs de langue allemande et de langue anglaise et, enfin, il confronte les ouvrages classiques avec les publications les plus récentes. Mais il veut aussi innover du point de vue méthodologique. Il part des résultats les plus sûrs de la recherche pour s'avancer vers les niveaux plus hypothétiques, mesurant chaque fois le degré de probabilité des conclusions qu'il peut atteindre, et il sait s'arrêter lorsque le terrain devient trop glissant. Dans les premières pages, il discute avec P. Noble, un fervent adepte de l'exégèse synchronique et canonique, pour démontrer qu'une étude diachronique des textes anciens et composites comme celui de la Genèse est incontournable. À la fin de l'ouvrage, il livre une autre bataille pour convaincre ses lecteurs d'abandonner l'hypothèse documentaire classique. Renonçant aux sources anciennes, le Yahwiste et l'Élohiste, il propose une genèse du Pentateuque en trois étapes: au point de départ il y aurait des «fragments», à l'étape suivante des «compléments» et seulement en finale des «documents». Ce modèle a de plus en plus de succès depuis quelques années. Les travaux de R. Rendtorff et de E. Blum lui ont donné une forte impulsion. Récemment, on le retrouve dans le livre sur le Yahwiste de Ch. Levin et l'introduction à l'AT de E. Zenger, pour ne citer que quelques ouvrages plus significatifs.

Les deux premiers chapitres exposent ce que D. Carr appelle l'étude de l'histoire de la transmission (*transmission history*). Il procédera à reculons, partant des couches les plus récentes pour aller vers les couches les plus anciennes. Lorsqu'un texte a connu une longue histoire rédactionnelle, les couches et les interventions les plus récentes sont plus faciles à identifier. À ma connaissance, D.C. est l'un des premiers exégètes à appliquer de manière systématique à l'étude de la Genèse les conclusions que J. Tigay et quelques autres chercheurs ont tirées de leurs études sur l'épopée de Gilgamesh. Il se réfère également aux travaux sur le *Diatessaron* de Tatien (cf. 24-25). Puis il passe en revue les indices «classiques» qui permettent de repérer des strates différentes dans un texte: la «reprise», les doublets et les ruptures,

les divergences d'ordre lexicographique, idéologique ou structurale. Tout ceci n'est pas vraiment neuf, mais l'application rigoureuse de ces critères l'est davantage.

La seconde partie est consacrée à l'écrit sacerdotal (P). D. Carr choisit comme point de départ le récit du déluge, où il lui est possible d'identifier deux récits parallèles et complets, dont l'un est sacerdotal. La délimitation de P se fait par étapes successives, jusqu'aux versets les plus discutés ou les moins sûrs. Sur la délimitation, la nature, le contexte et l'intention de P, les vues de D.C. restent assez traditionnelles. Ici encore, c'est l'argumentation soignée qui constitue l'apport le plus important. Ajoutons que pour D.C. P est un document indépendant qui reprend et corrige les textes plus anciens. P est donc « indépendant », parce qu'il existait comme document avant d'être intégré dans le Pentateuque actuel, mais il « dépend » des sources plus anciennes qu'il connaît et modifie intentionnellement.

La troisième partie s'engage sur un terrain beaucoup plus controversé : les textes non sacerdotaux. Dans ces matériaux peu unifiés, D. Carr isole tout d'abord la couche la plus récente, une série de révisions qu'il attribue à un groupe formé principalement par les « anciens », des laïcs qui s'inspirent de l'œuvre deutéronomiste. Le travail remonte à la période exilique ou au début du retour, mais il précède P. Parmi les textes de cette révision « semi-deutéronomiste », D.C. compte Gn 9,18b.22a*.25-27*; 10,16-18a; 14,1-15,21; 18,17-18.19.22b-33; 22,15-18; 26,3bβ-5; 28,18(?).21b; 32,10-13; 35, 2*.4a*(??); 50,24-25. Notons la présence de Gn 14-15 dans cette série. L'influence de E. Blum est certainement perceptible et dans la méthode et dans les résultats. D.C. est d'ailleurs parfaitement conscient de cette filiation.

Ensuite, D. Carr repère ce qu'il appelle la « Proto-Genèse ». Cette œuvre qu'il faut situer entre 722 et 560 av. J.-C. — et plutôt vers la fin de cette période, c'est-à-dire durant l'exil — a unifié en un tout cohérent trois blocs de textes plus anciens : une histoire des origines préexilique, sans doute d'origine sacerdotale, l'histoire de Jacob et l'histoire de Joseph. L'auteur de la « Proto-Genèse » y ajoute une histoire d'Abraham, composée à partir de récits connus dans le royaume de Juda, et les rares traditions sur Isaac (Gn 26*), et rédige quelques textes-programmes tels que les promesses divines, les ordres de départ et les itinéraires pour unifier le tout. Cet auteur, selon D.C. est à chercher dans l'élite intellectuelle laïque de Juda. Il s'agit d'un ex-officiel de la cour qui insère dans les promesses patriarcales de nombreux éléments de l'idéologie royale après la disparition de la monarchie. Son but est de ranimer l'espoir d'un peuple affligé par l'épreuve de l'exil et la perte de sa terre. D.C. attribue à cette œuvre de compilation où se côtoient des styles assez différents Gn 4,26b; 11,28-30*; 12,1-4a; 12,6-13,18*; 16,1-2.4-14; 18,1-19,28*; 19,30-22,14; 22,19-24; 24,1-67a; 25,1-6; 26,1-3ba.6-33; 28,13aa.16aβγb; 31,3; 39,2-3.5-aa.21-23; 41,39-40; 46,2-4; 48,15-16.21-22. Les textes les plus caractéristiques de cette strate sont les grandes promesses patriarcales de Gn 12,1-3; 13,14-17; 28,13-15* et la bénédiction de Gn 48. Une question qui se pose immédiatement est de savoir si l'œuvre se continuait par un récit de l'exode. D.C. répond par l'affirmative (217-218).

Faisant un pas de plus, D. Carr tente alors de déterminer quelques-uns des textes les plus anciens de Gn que la critique peut inventorier avec une

marge de certitude suffisante. Il pense à l'histoire des origines, le cycle de Jacob et l'histoire de Joseph. Arrivé à ce quatrième niveau dans son étude, D.C. se montre d'une prudence extrême. Néanmoins, il identifie une histoire des origines qui proviendrait d'un milieu sacerdotal préexilique, écrite sans doute à Jérusalem comme contrepartie de l'épopée mésopotamienne de Atrahasis. L'histoire de Jacob, sous sa forme la plus antique, provient du royaume du Nord tout comme l'histoire de Joseph.

Le dernier chapitre reprend l'ensemble du travail par l'autre bout et offre une histoire de la transmission de la Genèse en commençant par les parties les plus anciennes pour terminer par les stades les plus récents, c'est-à-dire la réunion en une seule œuvre des textes sacerdotaux avec les textes non sacerdotaux. Pour expliquer ce phénomène, D.C. reprend l'idée de l'autorisation impériale perse proposée par P. Frei et adoptée entre autres par E. Blum, F. Crüsemann, J. Blenkinsopp et E. Zenger.

L'ouvrage, qui contient de nombreux tableaux et schémas, est complété par une abondante bibliographie et les index d'usage. Au terme de la lecture, nous voudrions discuter trois points plus significatifs: le récit du déluge; l'existence d'une rédaction postdeutéronomiste et postsacerdotale; l'autorisation impériale perse.

D. Carr prend comme point de départ de son étude le récit du déluge (48-62). Ce récit composite offre un excellent terrain d'essai pour affiner les instruments de la critique en raison de la présence de doublets et de ruptures de continuité dans le texte. Le problème est de savoir comment expliquer ce phénomène. Pour D.C., comme pour la majorité des exégètes, il faut postuler (1) qu'il existait à l'origine deux récits complets; (2) que le récit sacerdotal est le plus récent des deux et (3) qu'un ultime rédacteur a uni les deux récits. Il serait aussi responsable de certaines retouches harmonisantes, entre autres des textes de coloration sacerdotale présents dans le récit plus ancien. Nous avons défendu ailleurs une vue différente. Le récit habituellement attribué au Yahviste est (1) incomplet et (2) il est formé d'ajouts rédactionnels postsacerdotaux (voir *EstBib* 52 [1994] 57-62). D.C. critique notre choix et notre argumentation (49, n. 8). En particulier, il nie que le récit de l'entrée dans l'arche puisse être attribué à P sur la base d'une comparaison entre Gn 7,7-16a et Gn 17,23-27. Les doublets ne sont pas de même nature et, dans le cas de Gn 7, ils ne peuvent donc pas être expliqués comme étant des traits stylistiques. À notre avis, il faut partir de plus loin pour pouvoir résoudre un certain nombre de difficultés inhérentes à l'explication traditionnelle, difficultés dont D.C. n'est peut-être pas assez conscient. (1) Pourquoi décrire deux fois l'entrée dans l'arche, mais une seule fois la sortie? Il n'existe aussi qu'une seule série d'ordres concernant la construction de l'arche. (2) Pourquoi le récit non sacerdotal mentionne-t-il que YHWH ferme la porte de l'arche en 7,16, alors que le déluge arrive, selon ce même récit, en 7,12? Gn 7,16 devrait logiquement précéder 7,12. Dans le texte actuel, ce demi-verset conclut l'entrée dans l'arche du récit sacerdotal. (3) N'est-il pas étrange que Gn 7,9 utilise le nom divin 'ēlōhīm alors qu'il faudrait y trouver yhwh puisque ce verset est unanimement attribué au récit non sacerdotal? (4) Enfin, il est absolument évident que les instructions de 7,1-5 doublent celles de 6,13-21. Le problème n'est pas là. Il faut encore ex-

pliquer pourquoi les ordres de 7,1-5 suivent et corrigent ceux de 6,13-21, et pourquoi la « reprise » de 7,5 souligne que ces ordres font bien partie du même discours divin. En réalité seul Dieu peut corriger Dieu, en l'occurrence *yhwh* peut corriger ou modifier des ordres donnés par *'ēlōhīm*. Gn 7,1-5 suit 6,13-21 pour la même raison: le lecteur ajoute les données de 7,1-5 à celles de 6,13-21. Ceci se comprend mieux si l'on admet que 7,1-5 est un texte postérieur au récit sacerdotal de 6,13-21. (5) Cette hypothèse permet aussi de mieux expliquer pourquoi le récit non sacerdotal contient tant d'éléments qui s'apparentent aux textes tardifs. La distinction entre animaux purs et impurs, le vocabulaire sacrificiel et l'emploi de la formule d'exécution (7,5,9) s'expliquent plus facilement si ce récit non sacerdotal est en fait postérieur à P et le modifie en fonction d'un contexte nouveau, celui du Second Temple. Ce vocabulaire inhabituel ne se retrouve pas ailleurs dans les récits non sacerdotaux. (6) Il est ainsi possible de faire l'économie d'un rédacteur qui aurait donné, uniquement ici, un coloris sacerdotal à un texte plus ancien.

Il existe une rédaction postsacerdotale et postdeutéronomiste dans d'autres parties de la Genèse. Sans pouvoir donner une démonstration complète, je voudrais signaler quelques textes qui, à mon avis, font partie de cette rédaction. Gn 12,1-4a est actuellement inséré dans un texte sacerdotal qui décrit l'itinéraire d'Abraham (11,31-32 et 12,4b-5) et il donne à ce voyage une portée théologique. Le vocabulaire, la théologie et les différentes thématiques plaident en faveur d'une date tardive. Gn 18,19 est un autre texte du même type. Ce texte que D.C. qualifie de semi-deutéronomiste est à mon avis postdeutéronomiste. Pour Gn 18,19, Abraham devient le premier « maître » qui enseigne à ses descendants la fidélité à la loi. Gn 22,15-18 est du même acabit. Dans tous ces textes, Abraham est présenté comme un modèle à suivre par les futures générations. Des textes comme Gn 26,3-6; 31,3 ou 46,2-4 font partie du même groupe de révisions tardives. La communauté du Second Temple veut en quelque sorte récupérer à son profit les patriarches pour en faire ses propres ancêtres, venus ou revenus de Mésopotamie suite à un ordre divin. Ces textes contiennent une série de thèmes populaires au sein de la *gôlâ*: fidélité à la loi, retour à la terre et souci de la pureté de la race. L'argument le plus fort en faveur d'une date tardive de ces textes est l'image particulière qu'ils donnent des patriarches, image qui ne correspond pas à celle des récits plus anciens. Le vocabulaire est lui aussi tardif, comme par exemple l'usage du mot *gôy* pour parler d'Israël.

Plusieurs études récentes ont soulevé de fortes objections contre la théorie de l'autorisation impériale perse. Ces objections sont en gros les suivantes: (1) La documentation n'est pas univoque. Les exemples cités sont assez peu nombreux et ils ont peu de points communs: droits d'un temple, collection de lois, réglementation d'une fête, etc. (2) Il n'existe aucun cas où il est clairement dit qu'une loi locale soit devenue loi impériale. (3) L'existence de la communauté d'Éléphantine contredit sur un point important la théorie de l'autorisation impériale. Si le Pentateuque devient loi d'empire pour tous les Juifs qui y vivent, pourquoi la communauté d'Éléphantine peut-elle suivre d'autres règles? (4) Si le Pentateuque est le document *juridique* officiel de la communauté juive, pourquoi contient-il autant de récits?

(5) Les divers codes de lois du Pentateuque se contredisent sur plus d'un point. À quelle loi les autorités perses pouvaient-elles se référer? Une loi doit être claire pour pouvoir être appliquée. (6) Certaines pages du Pentateuque actuel, comme les promesses patriarcales ou la fin du livre des Nombres, ont dû faire sourciller les autorités perses en raison des rêves de grandeur et du goût de la conquête qu'elles nourrissent.

Ces quelques notes plus critiques n'enlève rien, au contraire, à un ouvrage qui se distingue sa pondération et qui fournit une excellente base aux discussions futures sur la Genèse.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

JEAN LOUIS SKA

Andrew H. BARTELT, *The Book around Immanuel. Style and Structure in Isaiah 2–12* (Biblical and Judaic Studies 4). Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1996. XI-287 p. 16 × 23,5. Cloth: \$32.50

Bartelt's volume is based upon his 1990 University of Michigan Ph.D. dissertation, supervised by David Noel Freedman. The dissertation was revised for publication, but he informs the reader that he has not attempted throughout the body of his work to interact with the many publications on Isaiah that have appeared since his dissertation defense. He does provide some additional material in his introductory chapter, which attempts to place his work in the context of contemporary Isaian studies.

Bartelt states the primary thesis of his study in the preface: "the length of poetic units — at levels both small and large — is a factor to be taken seriously in stylistic and structural analysis" (vii). By applying this principle to Isaiah 2–12, he attempts to demonstrate that these chapters constitute a symmetrically balanced ring composition built around the so-called Isaianic *Denkschrift* in Isa 6,1–8,18. He presses his techniques of lineation, syllable and stress counting, and the resulting definition of verse and strophic structure in an effort to demonstrate that Isa 7,14b, *wəqārā't šēmô 'immānū'ēl*, "and you shall call his name Immanuel", stands squarely in the center of the entire composition. Because he argues throughout the work that line or unit length is an important element in textual interpretation, the placement of the "Immanuel" sign at the center of Isaiah 2–12 apparently expresses the central message of the whole, i.e., "God is with us".

Bartelt's methodological approach clearly grows out of concerns with both poetic stylistics and rhetorical criticism as understood by his teacher D. N. Freedman and Freedman's late Berkeley colleague, James Muilenburg. He notes that research on Hebrew poetry since the initial studies by Robert Lowth in the latter part of the eighteenth century have focused on parallelism and meter, and that more recent grammatical approaches based upon the typology of line forms both clarify and confirm Lowth's two basic categories. Although semantics and syntax play major roles in the con-

struction and meaning of line units, Freedman's contention that line length functions as a means to establish regularity in larger compositions must also be considered in the study of Hebrew poetry. Muilenburg's proposal to examine stylistic features, such as *inclusion*, climatic lines, and word repetition, in the delimitation of literary units and the determination of internal structure must also play a role in the study of larger literary texts. Altogether, Bartelt attempts to combine the analysis of individual poetic lines with an examination of their combination and organization within a larger text. Syllable counting, stress counting, consideration of prose particles, lineation, verse, strophe, and gross structure all play key roles in his analysis.

Bartelt correctly questions whether the assumption of a lengthy redactional process should play a role in analysis at the outset, although he does not probe the results of his study for potential redaction-critical reconstruction of the history of his text. Indeed, this proves to be both a strength and a weakness in his study. His focus on the "synchronic" literary features of Isa 2–12 enables him to demonstrate the literary artistry and unity of the text. But it also prompts him to overlook important features of this material that point to "diachronic" aspects of the text. Furthermore, his synchronic analysis is not entirely consistent. In some cases, diachronic assumptions appear to stand behind decisions made as part of his synchronic literary analysis. In other cases, very late features, such as the masoretic *s^etûmôt* and *p^etûhôt*, appear unduly to influence his synchronic analysis. This should not detract from the importance of the questions he poses to the text and his overall results. Such inconsistency is perhaps inevitable as historically trained scholars attempt to grapple with the methodological challenges posed by newer literary perspectives. Nevertheless, they must be recognized in order to apply the lessons learned from these challenges to the field at large as it develops more responsible methods of literary and historical analysis.

A truly synchronic study must begin with an assessment of the entire book in its present form, rather than focus only on one or more components. This question emerges at the outset of Bartelt's study when he raises the question as to whether or not Isaiah 1 should be considered as part of the larger unit in Isa 2–12. He correctly notes the presence of a superscription in Isaiah 2,1 and another in 13,1, and concludes that Isa 1 does not form part of the larger unit in chapters 2–12. He is quite correct to conclude that chapter 1 is not a part of this sub-unit; its placement at the beginning of the book and its reference to Hezekiah indicates that it functions in relation to the entire book rather than simply to one of its components. The problem arises in Bartelt's conclusion that Isaiah 2–12 constitutes the unit based upon the evidence of the superscriptions. If one were to follow this line of reasoning to its logical conclusion, the next major sub-unit of the book after Isa 2–12 would have to be Isa 13,1–14,27; 13,1–38,8; or 13–66 insofar as superscriptions in Isa 14,28 or 38,9 might have to be considered. Bartelt does not consider the contents of Isa 2,1, which states that the following material is Isaiah's vision "concerning Judah and Jerusalem". One might attempt to argue that all of Isa 2–12,

apart from only Isa 2–4, is ultimately concerned with Judah and Jerusalem, but the concerns with both northern Israel and Assyria would require substantial discussion. Likewise, the focus on Babylon in Isaiah 13,1 indicates that this superscription functions in relation to a relatively limited context, such as Isa 13–27; 13–23; 13,1–14,27; etc. He does not discuss the relation between Isa 14,24–27 and 10,5–34, which appear to be related at some level. To be sure, Bartelt notes that the evidence of his dissertation will confirm that Isa 2–12 forms a literary block, but his exclusive focus on formal considerations rather than on content in relation to Isa 2,1 and 13,1 leaves many questions unanswered.

The body of Bartelt's dissertation begins with analyses of Isa 5,8–25 and 9,7–10,4. There is a certain justification to this procedure in that these passages are commonly regarded as originally related materials that have been displaced by the redactional insertion of the Isaianic *Denkschrift* Isa 6,1–18,18. The evidence for such a conclusion is formal, i.e., the repeated "woe" oracle formulation that appears in Isa 5,8.11. 18.20.21.22 and 10,1.5 and the repeated refrain, "in all this his anger has not returned and still his hand is outstretched", in Isa 5,25 and 9.11.16.20; 10,4. Following an English translation and notes for each passage, he employs the various aspects of his methodology in an attempt to demonstrate that each is a well-crafted, balanced literary unit. His study of lineation in each text emphasizes that the most common line length is the 8-syllable colon, although in fact this appears to be a median count as most lines include anywhere from 6 to 10 syllables. His stress counts note the dominance of the 3-stress colon and the 6-stress bicolon, although again this is a median figure as the lines vary between 1 and 6 stresses per colon and 3 and 9 stresses per bicolon. His analysis of verse and strophe structure produces a different assessment of each text. Isa 5,8–25 includes two panels of roughly equivalent length. Panel I (Isa 5,8–17) includes three stanzas divided into strophes: (1) vv. 8–12 (vv. 8–10.11–12); (2) vv. 13–14 (vv. 13.14); and (3) the refrain in vv. 15.17. Panel II includes three stanzas: (1) vv. 18–23 (vv. 18–19.20.21.22–23); (2) v. 24; (3) and the refrain in v. 25. Isa 9,7–10,4 includes four stanzas divided into strophes and an interlude in v. 12 that links the section to Isa 5,25: (1) 9,7–11; interlude in 9,12; (2) 9,13–16; (3) 9,17–20; and (4) 10,1–4. His discussion of the thought progression of each basically restates the contents as organized in his formal structure.

Bartelt notes the wide variation in his various stanzas, strophes, and refrains, and argues that the overriding factor to be considered in his analysis is the overall balance of the larger units, i.e., the two panels of Isa 5,7–25 are roughly equivalent in length. The balanced sub-units of Isa 9,7–10,4 are held together by various rhetorical features. On the basis of these considerations, Bartelt concludes that the clear structural patterns in both Isa 5,8–25 and 9,7–10,4 indicate that both are unified compositions that must be considered independently of each other within the structure of their larger literary context. Certainly, one may challenge the structural patterns that he has identified on any number of grounds. Why should the stanzas in Isa 5,8–12.13–14 be defined by two "woes" and

two “therefores” whereas those in 5,18-23.24.25 include four “woes” and two “therefores”? Why should an interlude appear in Isa 9,12? The principle of balance does not entirely explain the literary structures of these passages, and this forces Bartelt to rely on traditional form-critical criteria instead. This is not necessarily a problem, as his method appears designed to complement form-critical analysis. But apart from the artistry of the composition, it adds relatively little to the interpretation. Bartelt’s main accomplishment, however, is his refusal to allow redaction-critical considerations determine at the outset his evaluation of the literary character of each text. This stands in striking contrast to many commentaries that present interpretation of reconstructed “original” texts in Isa 5,8-24; 10,1-4 and 9,7-20; 5,25-30 or the like. He points to the obvious, i.e., both Isa 5,8-25 and 9,7-10,4 must be considered as coherent literary units within the larger literary context.

Similar concerns for the formal features of the present form of the text play a major role in his discussion of the macrostructure of Isa 5,1-10,4. He begins by noting the interrelationship between Isa 5,8-25 and 9,7-10,4 in the present form of the text, and argues that it is inappropriate to assume that the present text is the product of a long redactional process. He points to the role that these texts play in framing the *Denkschrift*, including word plays in Isa 10,2, which refer to the name of Isaiah’s son Maher Shalal Hash Baz in Isa 8,1-4. His conclusion that these texts were composed with specific reference to each other must be qualified. At what level does this composition take place? Is it by the prophet Isaiah or by a redactor of this text that Bartelt does not want to presuppose? Throughout his analysis, he sidesteps a very important redaction-critical question: why is Isa 7,1-25 composed as a third person report about Isaiah and Ahaz whereas the rest of the so-called *Denkschrift* in Isa 6,1-13; 8,1-18 is composed as a first person narrative presumably by Isaiah? Indeed, scholars have pointed to the interrelationship between the presentation of Ahaz under threat in Isa 7 and that of Hezekiah in Isa 36-37 as a major structural element in Isa 1-39 and indeed of the book as a whole. This might suggest a motive for the redactional reworking of the *Denkschrift*. Bartelt is correct to focus on the need to understand the final form of the text as a necessary interpretative step, but this text cries out for redaction-critical analysis that must take place after this step is completed. Isa 5,8-25 and 9,7-10,4 clearly frame the *Denkschrift*, but there is no evidence that they were composed at the outset for this role, unless we are to presume that they were composed for an “earlier” form of the *Denkschrift* that included only autobiographical material or that they were composed not by Isaiah but by later redactors who assembled and perhaps rewrote the text into its present form. Either option raises significant redaction-critical questions that Bartelt is not prepared to address in this study. His analysis is best designed to address synchronic literary issues; it does not allow him to draw such diachronic conclusions as well.

Other questions might be raised about his synchronic analysis at this level. Why should the *Denkschrift* be defined as Isa 6,1-8,18? The references to “Torah” and “testimony” in Isa 8,20 and the initial

syntactic link *wêkî yômêrû* in 8,19 indicate that Isa 8,19–9,6 is intimately connected to Isa 8,16–18. Indeed, the presence of third person narrative about the prophet in Isa 7 raises questions as to whether or not it should be considered as Isaiah's *Denkschrift* or "Memoir" in the first place; someone else writes about Isaiah. Likewise, the decision to consider Isa 5,1–7 as a separate unit based in large measure on the presence of masoretic dividers between vv. 7 and 8 raises questions, as does Bartelt's attempt to read the Davidic monarch into Isa 5,1–7 so that it will better constitute a parallel with Isa 8,23b–9,6. Although Isa 5,1–7 and 8,23b–9,6 are the same length, Bartelt may have asked too much of this observation. It would seem that the vineyard imagery of Isa 5,1–7 would relate to the image of the Assyrian king who is pruned like an olive tree ready for harvest in Isa 10,5–34 and the subsequent growth of the Davidic shoot in Isa 11,1–16. Form can not become the primary means of interpretation; it must function together with content.

This last consideration raises questions about Bartelt's attempt to identify 10,5–12,6 and 2–4 as the literary "envelope" of the entire composition in Isa 2–12. His analysis indicates that both texts are quite close in length. Certainly the emphasis in Isaiah 2 on the downfall of all that is high and lifted up might speak generally to the downfall of the Assyrian king in Isaiah to and the references to the remnant in Isaiah 4 might also point to the regrowth of the Davidic kingdom in the aftermath of the Assyrian punishment in Isa 11. But Isa 10,5–12,6 does not address the issue of the nations coming to Zion in order to recognize YHWH as stated at the outset in Isa 2,2–4. Nor does it point to the culmination of the "Day of YHWH" in Isa 2,6–21. Both of these themes are addressed in later parts of the book, viz., Isa 24–27; 40–55; 60–62, on the one hand, and Isa 13; 34, on the other. This, of course, raises the question of the relationship of these chapters to the larger book of Isaiah as a whole. Perhaps the envelope needs to be extended. Bartelt is no doubt aware of these contexts, and is likely interested in pursuing this issue. The constraints of a single dissertation only allow for so much, but a sequel to this study that explores this larger relationship is clearly necessary.

In sum, Bartelt's study points to some important elements in the interpretation of Isaiah. The artistic dimension of Isaiah, particularly its poetic character and rhetorical features, clearly requires extended analysis along the lines that Bartelt puts forward. He is less successful in pointing to the interpretative significance of this dimension of the text, but it is only because he has focused so completely upon the formal criteria with which he is concerned and does not allow himself to take up more fully the contents of the text, either within Isa 2–12 or within the book as a whole. After all, what does the implicit central message of the text, "God is with us", mean? Insofar as YHWH brings about the punishment outlined in these chapters and then promises restoration, having "God with us" is not necessarily a benefit. Nevertheless, his main contribution is to argue that redaction-critical considerations should not drive the interpretation of the text in its present form. Indeed, redaction-critical

work in Isaiah needs to be done, but it can only take place after the interpreter understands the final form of the text.

Claremont School of Theology
1325 N. College Ave.
Claremont, CA 91711 (U.S.A.)

Marvin A. SWEENEY

Gillian KEYS, *The Wages of Sin. A Reappraisal of the 'Succession Narrative'* (JSOTSS 2321). Sheffield, Academic Press, 1996. 244 p. 16 × 24. Cloth: £27.00 – \$40.00

This work, which began as a doctoral dissertation submitted to the Queen's University of Belfast, Ireland, falls into two parts. In the first, Gillian Keys evaluates Leonhard Rost's hypothesis of "succession narrative" (*Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* [BWANT; Stuttgart 1926] in the light of both its acceptance and recent doubts about its cogency. Keys finally rejects Rost's hypothesis, including the outside boundaries usually set for the material, but is left with a block of narrative in 2Sam 10–20 which, in the second part of her book, she analyzes for literary unity, theme, genre, purpose, date, and authorship. The main title of her book derives from the latter half of the book. She characterizes 2Sam 10–20 as "theological biography", whose author was concerned to trace the course of "Sin and Punishment" in the family of David.

Keys' strategy is straightforward. First review the discussion of the Succession Narrative (SN) hypothesis, noting disagreements, tensions, and occasional divergent readings that raise doubts about the widely accepted hypothesis. Then nourish these doubts until they become conviction by offering a thorough reappraisal of Rost's SN — its textual limits (2Sam 9–1 Kings 2), and the unity of its language, style, theme, content, and theological perspective. Against Rost, Keys separates out 1 Kings 1–2 and finds coherent, thus singularly authored, material only in 2Sam 10–20. The author of this story, which for Keys has now become the "so-called succession narrative", provided a framework that linked it to pre-existing Samuel-Saul-David traditions, and thus built up the entire Book of Samuel. Later, the Deuteronomistic Historian took up the expanded material, undertook limited editing, and set about to "supply a record of the early monarchy and the career of David" (99). Keys is then left with her second major question: if Rost was wrong, and the heart of the material he isolated, 2Sam 10–20, is not a succession narrative, what is it?

Keys then devotes some 100 pages to the answer. She argues that the material is a stylistic and conceptual unity: the core narrative in chapters 10–12 voices the main theme, sin and punishment, but not to the exclusion of other themes, such as "David the Man", and "motifs of David's family, his weakness, his humility, and death and mourning" (155). As to genre and purpose, Keys reviews and rejects various suggestions previously made by others (history writing, political propaganda, wisdom literature,

Novelle), and suggests that “primarily and essentially”, the narrative is “theological biography”. More explicitly, 2Sam 10–20 is a record of David’s life “from the perspective of divine retribution” (182–183). A similar review of various opinions on other questions leads Keys to conclude, cautiously, that the work was composed “somewhere in the period between the last days of David’s reign and the completion of the Deuteronomistic History” (209). Although somewhat didactic in purpose, the narrative seems more closely aligned with Israelite prophets, and thus its origin is with “a prophetic hand” (212).

Gillian Keys provides a timely study, carefully and systematically presented. She is the first in recent years to gather together various doubts about the SN hypothesis, and to attempt such a comprehensive review of the main issues. Frequently referring to Peter Ackroyd’s suspicion of hypotheses petrified into orthodoxy (“The Succession Narrative [so-called]” *Int* 35 [1981] 383–395), Keys forthrightly examines and weighs in the balance all claims made in support of Rost’s hypothesis in a tradition of scholarship concerned with such classic questions as origin, literary style, and character of a literary work that shows discernible authorial intention.

Keys invokes various methods of historically oriented textual studies, such as source, redaction and tradition analysis, form criticism, and even a bit of “new critical” analysis of a narrative assumed to be artistically crafted. Granting her devotion to scientific rules of evidence and logical argument, it is puzzling that she offers but a few really detailed and sophisticated examples of such approaches to literary questions. Moreover, much of the prose strikes me as repetitious, wooden, and in need of critical editing. More substantively, some sections seem far too sketchy to be convincing, e.g., a “surface” structural analysis of 2Sam 21–24 aimed at showing that the material is “a compilation that has been deliberately planned” (83); or the outline of redactional history involving 2Sam 10–20, offered with little detailed argument beyond a critique of others’ views. Also, I felt some conceptual impression in Keys’ discussion of “new critical” vocabulary, such as “theme” and “motif”. The classic new critics in the 1950s spoke of theme as distinct from motifs, characterization, and plot. Theme is what, in the aggregate, an author *made* of these elements, especially plotted action, the new critics claimed. Yet Keys names the theme of 2Sam 10–20 as “sin and punishment” (are these motifs?), and adds to this a second “emphasis on the theme of David the Man”, which she admits has to do with the construction of “character” (or is it theme?). Similarly, theoretical issues of “genre” strike me as imprecisely rendered. As one example, it seems confusing to speak of the “genre [of] 2Sam 10–20 [as] a product of the Wisdom schools” (171), which, even though attributed to someone else and rejected, does little to help Keys’ readers disentangle the analytical description of genre from notions of “product” and origins.

Keys shows little awareness that some of the methodological assumptions about literature, authorship, and high art that were embedded in the 1926 hypothesis and its legacy of scholarship also deserve critique. I wonder what might have happened to this book had Keys asked how some

of the late twentieth century changes occurring in Biblical studies might impact the hypothesis of SN. She states independent positions, of course, and to be fair, Keys defined her task fully within the perspectives determined by her predecessors. That is surely a worthwhile undertaking, since the shoulders of ancestral giants remain, willy nilly, the shoulders we stand upon. But these days, is it sufficient to critique the results of past approaches, without developing a critical analysis of the ideological grid that supports the methods used to reach those results?

Bowdoin College
7300 College Station
Brunswick, ME 04011 (U.S.A.)

Burke O. LONG

Albrecht SCRIBA, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente. Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur* (FRLANT 167. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 274 p. 16 × 24. DM 98,—

Following his *Doktorvater*, Prof. Dr. Egon Brandenburg, the author understands "theophany" with reference to *eschatology*. Scriba cites Brandenburger's statement that it would be a desideratum to have a discussion of eschatological judgment — theophany of God in his proxy ("Mandatar") leading into New Testament times (10). Certainly! But why should the concept of theophany be so closely related to eschatology? After all, the word means that something holy appears to humankind, not merely that the end is near (cf. Mircea Eliade).

Now it is true that the book describes how and under which circumstances God manifests himself under the old dispensation. The second chapter points out how God's appearance is accompanied by phenomena such as light and fire, and how it evokes reactions of fear amongst animals, people, and even the angels.

On the other hand, it is also noted that God is often followed by the heavenly hosts when he shows himself (31-37). Exactly here I see the weakness of the book. The author does not even once cite Exod 23, where God says to Moses that he will send his special angel in order to lead the Hebrews from Egypt to the Promised Land. This angel has full divine authority, for God's own *name* is in him. The angel must be characterized as a theophanic appearance.

Many passages in the Pentateuch and Judges describe this (and a similar type of) angel. The interchangeability of God and his angel makes the latter into a theophany. One might think of the revelation to Moses in the Burning Bush.

One might even consider whether Isa 40 has a theophany in mind. P.E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66* (EB; Paris 1972), has pointed out that the Kabod Yahweh is *visible* (Isa

40,9-11). Rather than seeing the Kabod as a mere light phenomenon Bonnard connects it with the Kabod concept in Ezek, where the Kabod clearly is a human figure leaving the temple but expected to return.

Ezek 1,26-28, another text not discussed by the author, is clearly a passage citing a theophany. The description of the man-like figure upon the heavenly throne seen by the prophet is not the essential Godhead, at least he was not so understood by the later Jewish mystics and the early Christian writers.

The author's last chapter on the Christian theophany of the divine intermediary does not take into consideration the passages mentioned above. But Christian theophany texts are supposed to be the heart of the matter in the book! So why are not the Christ hymns in Phil 2 and Col 1 discussed at all? Nevertheless, despite of these shortcomings and weaknesses this book is a useful contribution to the study of theophany in the Old and the New Testament.

2759 Ave.
Ann Arbor, MI 49104 (USA)

Jarl FOSSUM

Novum Testamentum

Paul BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1997, xxx-662 p. 17 × 24. Hardcover: \$45.00 – £30.00

Just like the other N.I.C.N.T. revised volumes (o.a. on Romans by D. Moo, 1 Corinthians and Philippians by G.D. Fee, Galatians by R.Y.K. Fung), this substantial and elaborate commentary, a replacement of the one by Hughes, is certainly an asset for this prestigious series. In 1990 its Australian author, Paul Barnett, an expert on 2 Corinthians, became the Anglican bishop of North Sydney.

The commentary consists of an Introduction (50 p.) and Text, Exposition, and Notes (575 p.). At the beginning of the book one finds a Select Bibliography and at its end the usual Indices (but not an index of Greek terms). As the rule in this series prescribes, the translation of the New International Version is printed at the beginning of each pericope, which has not always helped B.'s exposition. Greek is used only in the footnotes.

The style and language are irreproachable; B.'s text is pleasantly readable. There is space in this commentary for a broad exposition of almost every detail of the Pauline text. Over and over again B. presents his translations of the (quite numerous) difficult verses in a beautifully structured layout. On p.18 a rhetorical division of the letter is offered:

exordium (1,1-11), narrative and proofs (scattered over the letter), and peroration (chapters 10-13); understandably it is hardly referred to further on. Such rhetorical conventions had become commonplace; Paul may have been unaware of them. Very often, at the end of a subsection, B. presents a pastoral or spiritual application for church leaders and/or all Christians (cf. the often recurring distinction between "autobiographically" and "representatively" with regard to Paul). We may quote one example: "The words of the Lord spoken to Paul... are universally applicable. They do not, however, call for resignation, which is passive and impersonal, but for acceptance, which is active and obedient to the Lord..." (574; on 12,9a).

With good reasons B. sees 2 Corinthians as one letter. However, his bringing together of 7,5-16 and chapters 8 and 9 into one section (7,5-9,15: "Paul in Macedonia: Titus Brings News from Corinth") will surprise readers. Paul's opponents are intruders, newly arrived Jewish-Christian ministers who legitimated themselves by boasting of their achievements. The passage in 3,7-18 is midrashic; yet the opinion that the opponents used Exod 34,29-35 against Paul appears to B. "possible but, in the circumstances, inaccessible to analysis" (179, n.4). From the repetitious mention throughout the commentary it can be seen that a (too?) great importance is given to the eschatological content of 6,2. In the opinion of B. a connection should be made between 2,5-11 and 7,11-12 (the wrongdoer), 6,14-7,1 (an exhortation) and 12,21 (a warning): all these texts deal with sexual misbehavior (this applies also to the wrongdoer. see p.381). In 6,14-7,1, the so-called fragment, Paul warns the Corinthians concretely against idolatry and temple-prostitution; former pagans should radically separate themselves from pagan worship and relinquish their sinful sexual practices. Paul's sufferings "for" the Corinthians are not vicarious or redemptive like those of Christ (see e.g. 78-79). In B.'s opinion, "by discerning in the reference to 'daughters' (in 6,18) per se a particular and high view of women... is perhaps to deduce more from Paul's gloss in 2 Sam 7:14 than is warranted" (354, n.57). Nor does B. subscribe to the rather common and interesting view that in chapters 8 and 9 Paul's theological motivation for promoting the collection is "the ingathering of the Gentiles" (see e.g. 449-450); there is no vision like that of Romans 11, but many other reasons for the collection are provided in these chapters.

The almost complete absence of discussion of non-English literature, French and more especially German, will no doubt be regretted: no Bachmann, Baumert, Carrez, Collange, Héring, Klauck, Lietzmann, Prümm, S. Schulz, Wolff, Zmisjewski, to name only a few. Another negative feature is that, probably because of the Greek, some more important questions are treated only in the footnotes: see e.g. on p.190-192 (the discussions of *parrêia*, *telos* and the *eis to* construction in 3,12 all occur in the notes). On p.296-299, B. defends a minority opinion; he translates 5,17b as follows: "the old things have passed; behold, they have become new". But is the sense of the second clause rather not: "behold, new things have come into existence", since it is hard to imagine that after *idou* the same *ta archaia* also functions as the grammatical subject of the verb *gegonen*? B.'s reasoning on p.21-22, 401-2 and 589-590 that in 12,18 the

aorist is "historic" (completed action), while the main verbs in 8,6.17.18 and 22 are "epistolary" aorists, hardly convinces. More such remarks could be made but they do not diminish the value of the work.

As is to be expected in this remarkable renewed series, the printing is excellent and the errors are very few. In the footnotes, however, some greek accents are incorrect. Furthermore, on p. 220, n. 48, one should read *ho aiôn houtos*; on p. 564, n. 32, *tou toioutou*; and on p. 68, n. 10, *hyperairesthai*. Yet, this is a philologically careful commentary with responsible, balanced positions. One admires not only the vast erudition and comprehensive treatment but also the thoughtful, honest reflection. B.'s commentary on 2 Corinthians is to be recommended to scholars and pastoral workers alike, and equally to all those who look for the original sense and a contemporary signification in this notably difficult Pauline letter.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Jan LAMBRECHT, S.J.

Sjef VAN TILBORG, *Reading John in Ephesus* (NTS 83). Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1996. vii-232 p. 16,5 × 24,5. Dfl 132 — \$83.25

Il professore di Nimega è noto per un precedente studio su Giovanni (*Imaginative Love in John* [Leiden 1993]; rec. in *Bib* 76 [1995] 266-269). Questo secondo libro utilizza principalmente le fonti epigrafiche per studiare le relazioni fra il vangelo di Giovanni e l'ambiente socio-culturale di Efeso.

L'introduzione (1-4) espone brevemente metodo e fine della ricerca. La possibilità di un tale studio su Giovanni ad Efeso è dovuta all'ottima documentazione epigrafica pubblicata in due volumi da H. Wankel – C. Börker – R. Merkelbach u.a. (*Die Inschriften von Ephesos* [Bonn 1979-1984], *Supplementum epigraphicum Graecum* [Bonn 1981-1990]) e alla corrispondente documentazione letteraria. La ricerca attuale sul quarto vangelo (QV) sembra non giustificare un'attenzione particolare al luogo e alla situazione socio-politica e culturale di Efeso, in quanto è contestato il dato di tradizione che pone la redazione del QV ad Efeso. La ricerca di van Tilborg porta argomenti nuovi in favore della tesi tradizionale, anche se all'A. non garba che il suo lavoro sia considerato un tentativo «to prove that the Johannine Gospel belongs to Ephesus» (3). In realtà si ha una prova indiretta che almeno la redazione finale potrebbe essere collocata ad Efeso. Un primo indizio è la presenza del nome dell'apostolo, teologo ed evangelista *Joannes* nelle iscrizioni di Efeso. Vi si incontra 18 volte, mentre il nome *Paolo* appare solo 4 volte, *Pietro* 1 volta e *Maria* 4 volte; lo stesso nome *Joannes* appare una sola volta a Smirne e non appare mai a Pergamo o Magnesia (3, n. 6).

Il metodo usato sposta l'attenzione dall'origine e dalle fonti del testo al suo lettore implicito e alla sua ricezione. Il modo di procedere è il confronto fra testi del QV e testi dell'ambiente socio-religioso e socio-politico provenienti da Efeso (fonti epigrafiche) e testi letterari su Efeso. Il processo di

confronto è chiamato *inference* (3) perché si procede ad uno scambio spontaneo fra due *canali*, quello del testo e quello del lettore, con somiglianze e differenze, e conseguenti familiarità. «I base myself in this study mainly on the equality of words, which evoke semantic similarities or dissimilarities because of the differences in co-text» (4). È chiaro che sono considerati solo quei pochi testi del QV per i quali si trovano dei paralleli. Tuttavia «what we gain is an insight into the concrete embedding of the text in the history and life of the city Ephesus» (4).

I *risultati* non sono sintetizzati in una conclusione. Nella mia valutazione, mi limiterò a un giudizio sul contributo di questa ricerca per l'interpretazione del QV e lascerò agli specialisti i problemi di epigrafia.

I punti salienti dell'ipotesi scientifica sono espressi nei cinque capitoli che compongono l'opera. L'A. procede sempre con lo stesso metodo: prima il QV, poi Efeso e quindi le connessioni ("*interferences*"). Dato il carattere molto analitico della documentazione, sarà utile sintetizzare in breve i dati importanti sulle relazioni fra il QV ed Efeso.

Nel *primo capitolo* (5-23) si confrontano i *nomi* che compaiono ad Efeso nel I secolo (900 nomi diversi) con il sistema dei nomi nel QV (33 nomi diversi). Lo studio tiene conto del modo diverso di nominare una persona nel mondo greco e nel mondo romano: in greco il nome è seguito dal genitivo del padre o di altri, mentre in latino si ha un duplice nome. Accanto alla somiglianza di alcuni epiteti o nomi vi è una diversità fondamentale: la maggioranza dei nomi nel QV sono di tipo greco, eccetto «Simon Pietro» e «Gesù Cristo», mentre ad Efeso prevale il sistema romano.

Il *secondo capitolo* (25-27) tratta il rapporto dei titoli dati a Gesù (re, figlio di Dio, Dio, Signore, Salvatore del mondo) e il loro uso ad Efeso. Tutti questi titoli sono dati anche agli imperatori, ma quello di «salvatore» solo ad Adriano. Fra le divinità, Artemide non riceve mai il titolo di «figlia di Dio» o di «regina». Il titolo «re» è dato a vari personaggi distinti dall'imperatore. Occorre però ricordare che il QV proviene da un ambiente monoteistico, mentre i titoli dell'imperatore e di Artemide sono il riflesso di una mentalità politeistica.

Il *terzo capitolo* (59-109) esamina l'inserzione del QV nella vita cittadina di Efeso sotto due aspetti: (1) Efeso come città/provincia e (2) le realtà sociali della città. Quanto al primo aspetto, l'A. mostra che Gerusalemme, dove si svolgono due terzi della narrazione del QV, è una città-tempio come Efeso. Le somiglianze, oltre a questa, principale, sono numerose. I templi hanno un doppio nome: *hieron* e *naos*, e ricevono la qualifica di *oikos emporiou*, «centro commerciale» o «emporio», piuttosto che «casa di mercato», come si traduce di solito Gv 2,16 (*emporiou* è un *hapax legomenon* nel N.T., come *kermatistas*, «cambiavalute»). Vi è infine un rapporto speciale fra tempio e denaro (banca). Le differenze provengono dalla persona di Gesù che se la prende con il modesto commercio all'interno del tempio di Gerusalemme e annuncia che la sua persona di Signore risorto sostituirà il tempio come luogo di incontro con Dio (Gv 2,19). Quanto alle realtà sociali, l'A. elenca le funzioni, le professioni e i tipi di lavoro e rileva i tre strati sociali attestati: liberi, servi, schiavi. Gesù utilizza il sistema sociale per sovvertirlo profeticamente: «il servizio è più importante del potere» (82). In

questo paragone tra Efeso e QV, il punto più interessante riguarda il sommo sacerdote della città ellenistica che rimaneva in carica solo un anno. Ciò spiegherebbe la qualifica di Caifa come «sommo sacerdote di quell'anno» in Gv 11,49.51; 18,13: «For Ephesian readers it refers to their own system of high priests who remain in function for a single year and whose name determine the calling of that year [...]» (107).

L'*analisi dei gruppi sociali* nel QV e ad Efeso (*quarto capitolo*: 111-164) si concentra, per quanto concerne il QV, sull'attività di insegnamento compiuta da Gesù maestro, specialmente a Gerusalemme. Al suo gruppo (*oikos*) appartengono persone di varia estrazione sociale. L'attività si dispiega in continui viaggi, tanto che il QV si potrebbe chiamare *travelogue* (113). L'insegnamento di Gesù presenta tre caratteri: il dialogo, i miracoli come segni e i banchetti da quello di Cana (2,1-12) all'ultima cena (13-17). I discepoli di Gesù formano un gruppo di amici con riferimento a due possibili modelli: i discepoli del rabbino ebreo e quelli del maestro ellenistico che costituiscono un *oikos*. Tra questi amici ha un posto speciale il «discepolo amato», da leggere sullo sfondo ellenistico del rapporto fra un grande maestro e il suo discepolo favorito (cf. il precedente studio dell'A.). Infine, le donne hanno una posizione speciale, anche se il QV è meno aperto verso di loro di quanto dicono certi esegeti (124). Le correlazioni con il QV sono notevoli. Ad Efeso si trova un filosofo chiamato *didaskalos*. Efeso è città di studi, con un ginnasio, dei professori esenti dalle tasse e dei maestri itineranti spesso osteggiati dal popolo. I lettori del QV ad Efeso potevano vedere una certa parentela fra la predilezione di Gesù per i dialoghi e la pedagogia di Socrate, anch'egli maestro del dialogo (132-133). Miracoli e magie erano ben presenti ad Efeso, mai però come *semeia*. L'unico esempio di *semeia* fuori del QV proviene da Magnesia (136), ma è molto diverso dai «segni» giovannei. Quanto ai gruppi religiosi di discepoli-amici ad Efeso, sono anch'essi lontani dal gruppo dei discepoli di Gesù (142-149). Il paragrafo sul discepolo amato (149-154) si dilunga sulla documentazione epigrafica e letteraria riguardante la pederastia. Ho criticato questo punto nella mia recensione al volume precedente. Ad Efeso, le donne possono espletare ruoli liturgici importanti, mentre nel QV partecipano alla missione di Gesù.

Infine, l'A. esamina *il racconto della passione e l'imperatore-dio* (*quinto capitolo*: 165-219) e in particolare *il processo davanti a Pilato* (18,29-19,16). La posta in gioco è la questione del vero potere di Gesù in confronto con quello dell'imperatore divinizzato. Questo diventa palese nell'ultima sequenza dell'interrogatorio (19,13-16), quando i grandi sacerdoti affermano: «Non abbiamo altro re che l'imperatore». Con queste parole, non solo rinunciano alla loro indipendenza politica, ma rinnegano che Dio sia l'unico re di Israele (172). Un lettore di Efeso, ove l'imperatore era onnipotente, comprendeva bene la scena. Inoltre, si svolge nel retroterra del racconto un'altra scena. In effetti, la nomina di un imperatore romano seguiva un processo complicato che coinvolgeva i soldati, il popolo e il Senato. È probabile che questo processo fosse conosciuto ad Efeso e, perciò, i lettori del QV potevano percepire nel racconto della passione di Gv una proclamazione di Gesù come «re», prima da parte dei soldati (19,1-3), poi, pubblicamente, da Pilato, membro del senato romano (18,38.39; 19,4.14.15).

Una bibliografia scelta e un modesto indice degli autori conclude l'opera. La ricerca è indubbiamente nuova, in quanto riesce a far capire meglio alcuni testi singolari del QV rispetto ai Sinottici: (1) mentre i nomi dei personaggi del QV sono estranei ad Efeso, i titoli dati a Gesù sono in parte comuni. (2) Il tempio è considerato «centro commerciale» e finanziario (2,16). (3) La denuncia (*mênysis*, 11,57) come protezione dello stato contro la sovversione è presente nel QV, ed anche in questo caso la parola è rara. (4) Caifa, «sommo sacerdote di quell'anno» (11,49.51; 18,13) riflette la prassi di Efeso (vedi sopra). (5) La menzione per due volte dell'imperatore (19,12.15) e del suo potere riflettono l'ambiente politico di Efeso. (6) Interessanti sono pure l'ambiente socio-culturale (maestri e filosofi itineranti, strati sociali) e socio-religioso (discepoli, donne, prodigi, banchetti), per quanto le differenze siano più forti delle somiglianze, talora esagerate dal Tilborg.

Sul piano dell'esegesi giovannea, l'A. è più debole. Per esempio, non distingue il valore delle fonti epigrafiche da quelle letterarie. Talora giunge a parlare di «ideologia» (76), talaltra di «teologia» (84) di Gv senza mai definirle. Altrettanto si deve dire della semantica dei termini. Il caso più evidente è quello dei miracoli come *semeia* che, secondo lui, sono «signs of Jesus' origin» (118), mentre tale ruolo in Gv l'hanno le *erga* di Gesù, che sono opere del Padre (10,25-30). Non avendo trovato *semeion* in Efeso, lo trova a Magnesia, ma l'esempio riportato a p. 136 ha in comune col QV solo il vocabolo. I giudizi sull'esegesi sono talora affrettati. Ad esempio alla n. 1 di p. 112, gli *hellênes* di Gv 12,20, senza alcuna giustificazione, sono identificati con «giudeo-ellenisti», mentre usualmente li si considera «greci», rappresentanti della chiesa gentile (cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to John* [London 1978] 421). Un errore formale — il capitolo 4 inizia subito con 4.1.1 — denota qualche trascuratezza. Lo stesso si dica della bibliografia, che doveva essere suddivisa in: fonti primarie, epigrafiche e letterarie, cui far seguire la bibliografia vera e propria. Altri indici sarebbero stati necessari: dei testi giovannei, dei nomi di luoghi, degli autori antichi e dei termini greci studiati.

Tutto sommato, la ricerca porta un contributo notevole, a livello di documentazione, per la collocazione della redazione del QV ad Efeso.

Via Seminario, 29
I-35122 Padova

Giuseppe SEGALLA

Varia

John M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*. Edinburgh, T & T Clark, 1996. 14 × 22. 522 p. £34.95

Reference works on the Jewish diaspora in Greco-Roman antiquity are not numerous. E. Schürer, as updated by G. Vermes and his colleagues, comes to mind first (*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 3 vols. [Edinburgh 1973-1987]). Even larger is E. R. Goodenough's *magnum opus* in thirteen volumes (*Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* [Bollingen Series 37; New York 1953-1968]). Looking a little more closely, one sees, however, that the new Schürer deals with diaspora communities only very marginally in the first two volumes and focuses on them only in one section of Volume III Part 1 (under the primary responsibility of Fergus Millar). Diaspora authors are treated along with others under the heading "Jewish Literature Composed in Greek", whereas Philo and Josephus receive special attention in separate chapters. Thus it is very difficult to get a coherent over-all picture from Schürer. Goodenough's work is of course enormous but also very specialized in scope; and much of the material, such as the treatment of the Dura Europus synagogue, falls outside the geographic and/or chronological frame of the volume under review. The very useful two-volume work by L. L. Grabbe (*Judaism from Cyrus to Hadrian* [Minneapolis 1992]) despite its title, touches only tangentially on the situation in the diaspora. Similarly, the survey of scholarship in *Early Judaism and Its Modern Interpreters* edited by R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg (Atlanta 1986) does not include a single chapter that deals primarily with the diaspora. Even Martin Hengel's *Judaism and Hellenism* (Philadelphia 1974), which signaled a paradigm shift in the study of Judaism in the Hellenistic period, focuses entirely on Judea. E. P. Sanders' *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE* (London/Philadelphia 1992), despite its broad title, is almost entirely Jerusalem-centered. Johann Maier in his *Zwischen den Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels* (München 1990) does devote a section to the diaspora in which he perceptively deals with the difficulties encountered in the Hellenistic polis and with the variable character of the situation in different areas. But this section, in a book of over 300 pages, covers less than ten pages, with three pages for Egypt and less than a page each for Syria, Asia Minor, and Rome. E. Mary Smallwood's now classical study *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations* (Leiden 1976, ²1981) does include several important chapters on diaspora Judaism, but basically adheres to the limitations stated in its title. The multi-volume *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* (Assen 1974-) does provide extensive treatment of Jews and Judaism in the diaspora, but does not entirely integrate the evidence from literary and non-literary sources.

Thus Barclay is justified in claiming that “scholars and students lack at present a comprehensive survey... which combines study of the history of Jewish communities in the Diaspora with analysis of the main Diaspora literature” (9). It is precisely this gap that he sets out to fill.

Barclay bases his work on an in-depth study of the five geographic areas in the Mediterranean basin for which the literary and non-literary sources are most abundant. Because of the nature of the evidence, Egypt takes pride of place and occupies almost half of the book. Much shorter sections are devoted to Cyrenaica, Syria, the province of Asia, and the city of Rome. Barclay first offers, as far as possible, an account of the history of these varied communities. In an important methodological chapter (82-102) he discusses the analytical tools to distinguish between different kinds and different degrees of Hellenization. Instead of an anachronistic use of scales of “orthodoxy” and “deviation”, he employs (and carefully explains) the categories of assimilation, acculturation, and accommodation to define the relations of diaspora Jews with their own tradition and with their non-Jewish neighbors. It is not easy to assess the different levels of assimilation, acculturation, and accommodation, as Barclay himself acknowledges; but his attempt to go beyond simplistic stereotypes is laudable and in large measure successful (Egypt 103-124; other areas 320-335). Based on these assessments, Barclay takes a fresh look at much of the surviving diaspora literature. Unfortunately, he omits the LXX because, as he explains, “the scale and complexity of such an analysis prohibits its inclusion here” (12).

Barclay deals with Josephus in a brief section that is very perceptive. He not only tries to assess his reliability as a historian but also attempts to locate his position on scales of assimilation, acculturation, and accommodation. Barclay considers Josephus a prime example of this last characteristic. He states that the *Bellum* “remains the most forthright expression of Jewish-Roman political accommodation known to us” (356).

Perhaps the most daring and also controversial chapter will be the one on Paul (381-395). While it should no longer raise any eyebrows that Paul is described as an anomalous diaspora Jew, some assertions about him will raise questions. Barclay confidently states that we can plot his social and cultural location among other diaspora Jews (381). He attributes to Paul both assimilating practices (393), but also his cultural antagonism (392). It is further stated that “Paul does not spiritualize Israel’s heritage but transfer [*sic*] it from one community to another” (390, n. 20), although it is acknowledged that Paul resolutely identifies himself with the Jewish people (395). These theses may offer enough fuel for yet another book in Pauline studies; but here, in a mere fifteen pages, they seem to try to square the circle while making sense of the complexity of Pauline thought.

In a closing section, Barclay tries to assess various ethnic, social, and religious factors that contributed to shaping Jewish identity in the diaspora (399-444). A helpful appendix on sources (445-452), a full bibliography, and several indices, round out this impressive volume.

In a book that covers so much ground there are bound to be at least a few points that seem to be inconsistent or need clarification. When speaking of Rome, Barclay rightly notes that “the catacombs were in use primarily

in the third and fourth centuries CE, with only some interments taking place before our limit of 117 CE" (284). One is then surprised to be told a few pages later that, in the case of the Monteverde catacomb in Trastevere, "its use start(ed) probably in the first century BCE" (290). All of the more than two hundred Jewish inscriptions from this unfortunately completely destroyed catacomb are tentatively dated by Noy (*Jewish Inscriptions of Western Europe* Vol. 2: *The City of Rome* [Cambridge 1995] 3-5) to the third or fourth century CE. Only two brick stamps found there belong to the time of Hadrian (Noy 203.xxxvii) and the Antonines (203.vi), respectively. As Barclay is well aware, these brick stamps provide only a *terminus post quem* but not a firm date for the catacomb; in any case they belong to the period between 117 and 180 CE. If there is other evidence for an earlier date of that catacomb it would be helpful to have a reference.

In general, Barclay's tone is refreshingly irenic, even when he disagrees with someone. In an uncharacteristic departure from such practice, he accuses Philo of dishonesty for omitting any reference to the conscription of 4,000 Jews into the Roman army (298, n. 41). Later this omission is called a "diplomatic touch" (305). Barclay accepts proselytizing attempts as a major cause of this debacle (298, n. 42), thereby going against a strong trend in current scholarship. In general, his remarks about proselytizing keep a pragmatic middle-of-the-road approach between, e.g., Feldman (widespread Jewish proselytizing) on one side and Goodman, McKnight, and Will-Orieux (no Jewish proselytizing) on the other.

Some of Barclay's comments on the consequences of the Great War against Rome open entirely new ways of looking at the question: "In the long term, the destruction of the Jerusalem temple and the cessation of contributions and pilgrimages to the 'holy city' may have weakened the geographic loyalties of the Roman Jews to a 'foreign' country. At least it was more possible now for outsiders to understand the Jewish way of life in religious and cultural rather than mainly national terms. Thus, paradoxically, the destruction of the temple may have helped to maintain, rather than diminish, the attractiveness of Jewish customs to non-Jews" (310). While this hypothesis is worth further exploration, Barclay himself seems to undercut it when he states a little further on: "The trials (under Domitian, 81-96 CE) seem to have been directed at 'Judaizing' non-Jews rather than Jews themselves, but nonetheless the propaganda depicting Judaism as 'atheism' and the bad feeling surrounding the Jewish tax seems to have fostered a general spirit of anti-Judaism in the capital" (312). He further suggests that there prevailed in Rome "an atmosphere in which Judaism was presented as un-Roman and even anti-Roman" (313).

Barclay sifts through widely spread literary and documentary evidence. He excels not so much by affirming something startlingly new but by using the available evidence in a most judicious manner. His conclusions are generally stated with due nuance and caution, although it will be hard to satisfy everyone and to be sufficiently circumspect in every regard.

It is no exaggeration to say that this volume may henceforth serve as a handbook on its subject, with an up-to-date bibliography, including a good number of items listed as forthcoming. With every topic Barclay touches

upon, one is amazed by his knowledge of the sources and of the secondary literature, by the interesting questions he addresses to the sources, and by his well-balanced judgments on problematic issues.

Barclay offers a remarkable synthesis of literary, historical, and sociological analysis. As always happens, some of the questions he poses are more illuminating than the answers provided; but this is in more than one respect a truly path-breaking study.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

Joseph SIEVERS

Manfred HUTTER, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*. I. *Babylonier, Syrer, Perser* (Studienbücher Theologie 4,1). Stuttgart – Berlin – Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1996. 256 p. 15,5 × 23. DM/SFr 39,80 – ÖS 291,—

La structure du volume de M. Hutter est linéaire. Après une introduction (A) sur l'univers historique et religieux des civilisations dont il va être question et sur le cadre géographique — une partie due à la plume de S. Hutter-Braunsar —, on trouve trois chapitres consacrés à la religion des Babyloniens et des Assyriens (B), un à la religion des Syriens (C) et à la religion en Iran (D — pourquoi pas «des Iraniens»?). Chacune de ces trois parties suit un schéma d'exposition analogue, à savoir (1) la présentation des sources; (2) les «Götter und Gottesvorstellungen», où sont présentées les divinités principales et les qualités attribuées à la sphère du divin; (3) «der religiöse Mensch» (*l'homo religiosus* de la tradition phénoménologique) et son environnement, où M.H. traite d'un point de vue sociologique et anthropologique les traditions sur l'origine du cosmos, les relations entre les hommes et les dieux, les conceptions de l'au-delà et les cultes funéraires; (4) les formes individuelles et collectives de la vie religieuse, notamment les calendriers et les fêtes, les lieux et le personnel du culte, la mantique et la magie, la prière et la dimension politique des cultes, par exemple le rapport entre culte et royauté; (5) les éléments qui ont pu survivre loin de leur patrie d'origine, par exemple les éléments de mythologie proche-orientale dans la culture grecque.

À la clarté du plan d'ensemble correspond une égale clarté dans l'exposition des différents sujets. Le lecteur ne partagera pas nécessairement tous les points de vue de M.H., mais il faut lui reconnaître le mérite d'exposer ses opinions avec pondération, dans un style concis, accessible à tous, en particulier aux étudiants universitaires auxquels une telle synthèse peut rendre de nombreux services. On ajoutera que les notes au bas des pages, réduites à l'essentiel, n'appesantissent pas le propos. Un chapeau bibliographique placé en tête de chaque chapitre oriente utilement le lecteur à propos des ouvrages scientifiques disponibles sur chaque point traité. Cette bibliographie regroupe des travaux dans toutes les langues, il faut le souligner, car ce n'est pas toujours le cas dans les publications anglo-saxonnes qui

ignorent trop souvent les langues romanes. Il faut cependant relever la présence de quelques coquilles dans les titres en français, par exemple « La mariage sacré » pour « Le mariage sacré ».

L'orientation méthodologique de ce volume en explique la limite fondamentale, à savoir l'aplatissement de la dimension historique trop peu prise en compte, à mon avis, dans la présentation des trois systèmes religieux qui, pourtant, ont considérablement évolué au cours des âges. Je songe, pour ne donner qu'un exemple, au phénomène de hourritisation de la religion syrienne vers le milieu du II^e millénaire, si sensible dans les textes d'Ougarit. Le titre de l'ouvrage est, à cet égard, significatif: il n'est pas question de tracer le cadre historique ou l'évolution des trois systèmes religieux pris ici en considération. Le volume couvre cependant une large tranche chronologique qui va du III^e millénaire à l'hellénisation de l'époque d'Alexandre, sauf pour la Syrie, pour laquelle la présentation s'arrête à l'Âge du Bronze. M.H. présente plutôt ces systèmes dans leurs manifestations les plus caractéristiques pour mieux cerner leur identité spécifique. C'est pourquoi il adopte, entre autres, une terminologie phénoménologique comme celle du « religiose Mensch ». Le renvoi explicite à l'Ancien Testament, comme s'il était le centre d'un univers de « satellites » du point de vue culturel, est le propre d'une perspective sans aucun fondement historique que l'historiographie récente du Proche-Orient n'a cessé de dénoncer comme fourvoyante et stérile. Le fait que l'ouvrage paraisse dans une série de « manuels » de théologie précise ultérieurement le cadre de référence. Ceci n'hypothèque pas la valeur des propos tenus par l'A., mais leur donne une orientation particulière dont il est du reste conscient (cf. 11-12). Ceci dit, le lecteur appréciera de manière générale l'attention portée par M.H. aux questions de méthode, par exemple quand il définit son approche et les limites de son champ d'enquête, chose qu'il fait sans aucun dogmatisme.

Toujours sur le plan des critiques ou des réserves, le choix de limiter l'étude de la religion syrienne aux III^e et II^e millénaires, parce qu'un autre volume de la même collection sera consacré à la Syrie du I^{er} millénaire et comprendra donc la présentation de la religion des Araméens et des Phéniciens, semble peu convaincant. Ce l'est encore moins si l'on songe que le I^{er} millénaire est sans aucun doute le plus intéressant pour qui veut entreprendre une comparaison avec les données vétéro-testamentaires. Ce découpage chronologique strict s'avère du reste impraticable en ce qui concerne les traditions cosmologiques syriennes, puisque la prétendue source de Philon de Byblos (70-160 après J.-C.), Sanchounyaton, est censée être antérieure à la Guerre de Troie (vers 1200 av. J.-C.).

Étant donné l'espace disponible — le livre consacre moins de cent pages à chacune des trois religions traitées —, il est clair que le propos de l'A. est forcément synthétique. Il va à l'essentiel et trace, par exemple, les portraits des divinités principales à très grands traits (une page pour Ishtar, une demi-page pour Nabu ou Nergal), sans pour autant négliger les différences importantes que l'on peut relever d'un endroit à l'autre. En effet, il ne faut pas oublier que si l'Assyro-Babylonie et le Proche-Orient ont fait l'objet de tentatives d'unification politique, les particularismes des régions, voire des villes, ont joué un rôle essentiel. L'A. ne le perd heureusement pas de vue,

même s'il adopte dans son travail des unités spatio-temporelles plus vastes et en partie artificielles. Les textes ne sont que rarement, mais judicieusement cités, en général d'après la série *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (Hrsg. O. Kaiser).

Chacun, selon sa compétence, pourrait suggérer à l'A. quelques éléments bibliographiques supplémentaires. Toutefois, pour autant que je puisse en juger, aucun ouvrage important ne manque à l'appel. À cet égard, le volume de M.H. relève de la meilleure érudition allemande par sa solide préparation, son abondante documentation et sa capacité de synthétiser les informations. L'évaluation globale de ce volume qui traite courageusement une vaste matière est donc positive, en dépit des réserves méthodologiques exprimées ci-dessus. Que M.H. me permette une unique mise au point bibliographique. Pour la religion d'Ebla, un instrument de travail fondamental vient d'être publié: F. Pomponio – P. Xella, *Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du III^e millénaire* (AOAT 245; Münster 1997).

Via Valle Scrivia, 37
I-00141 Roma

Corinne BONNET

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur l'Ecclésiaste*. Texte grec de l'édition de P. ALEXANDER. Introduction, traduction, notes et index par Françoise VINEL. (Sources chrétiennes 416). Paris, Éditions du Cerf, 1996. 443 p. 13 × 19,5. FF 298

L'ouvrage commence par situer rapidement ces *Homélies* par rapport aux œuvres des autres commentateurs grecs de l'*Ecclésiaste*, antérieurs ou quelques peu postérieurs à Grégoire, puis examine la question de leur datation. Traditionnellement datées par les érudits en 381, elles seraient plutôt écrites dans les années 378/379, si l'on tient compte de la date proposée par P. Maravel pour la mort de Basile (Septembre 377). Bien que le commentaire de l'*Ecclésiaste* s'arrête au verset 13 du chapitre 3. F. Vinel pense que l'œuvre est achevée, car on possède d'autres attestations d'une coupure de l'*Ecclésiaste* en 3,13, et ce «pourrait être le signe d'une des divisions anciennes du livre biblique, antérieure à la division en chapitres» (24). Les récurrences des formules et des affirmations confirment en outre la composition cohérente du texte.

L'Introduction aborde ensuite quatre points particuliers: «interprétation de l'Écriture et rhétorique», «le livre de la physique», «un livre pour l'Église» et «le récit de la vie de Salomon». Ces quatre études sont très minutieuses, ce qui ne rend pas toujours la lecture aisée, en particulier à cause de l'imbrication constante des mots grecs et de la langue française. Les procédés rhétoriques de l'interprétation de l'Écriture sont décrits en détail. Sans minimiser l'importance de cette analyse et son exactitude, on peut regretter qu'elle en reste à un niveau où «tout devient rhétorique dans un commentaire biblique» (38). Cette perspective a certes son intérêt, mais dé-

gage, à notre avis, un aspect technique qui est loin d'être propre à Grégoire et ne souligne pas assez le caractère spécifiquement homilétique du texte. Car ces homélies semblent avoir été prononcées puisque Grégoire mentionne que le texte de l'*Ecclésiaste* vient d'être « lu » (16). Quelle est donc la visée catéchétique et théologique du prédicateur s'adressant à son peuple?

L'Auteur entre davantage au fond des questions dans les excellents chapitres sur l'Église et sur la physique (ce dernier chapitre abordant la question du temps). La qualité de ces études et leur précision dépasse ce que l'on a coutume d'attendre d'une introduction générale.

La traduction est élégante et rigoureuse. Cependant, la traduction de διάστημα par « intervalle » n'apporte pas entière satisfaction, le mot évoquant davantage un segment de droite entre deux points que le mouvement d'extension qui anime le temps. Aussi bien l'Auteur lui-même traduit-il plus loin par « étendue » (433). Le mot ἐπιθεωρουμένην (384, 125) ne nous semble pas traduit. Il n'est peut-être pas nécessaire non plus de traduire ἀπορραγεῖσα (378, 42) par deux mots « déchirée et séparée du mal », alors que « arrachée au mal » aurait suffi. Enfin, la note 1 de la page 385 mériterait d'être critiquée et repensée à la lumière des travaux de B. Pottier sur le *Contre Eunome* (*Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*) (Namur 1994) 109-118. Grégoire a moins distingué et surtout séparé l'essence divine et les énergies (ou l'énergie) qu'on ne le dit.

L'index des mots et expressions du vocabulaire exégétique est précieux et révèle bien le point de vue choisi dans la présentation de ces *Homélies*. Un index thématique eût été le bienvenu.

Ce volume donne accès à l'une des œuvres majeures de Grégoire de Nysse, et l'on est heureux de souligner que sa qualité honore la prestigieuse collection de Sources chrétiennes.

19, avenue de la Paix
67000 Strasbourg

Mariette CANÉVET

On-line Partial Edition

<http://www.bsw.org/project/biblica>

Biblica is pleased to announce that on an experimental basis, and in collaboration with the *Biblical Studies on the Web Project*, <http://www.bsw.org/project/>, it is being published on line. This step is motivated by the conviction that our journal should take advantage of the possibilities that the World Wide Web provides for biblical research.

This on-line version of *Biblica* will be identical with that of the printed form. It will offer the reader easier, more immediate and more economical access to the publication. At the present time readers can find at the URL <http://www.bsw.org/project/biblica> indices for the years 1990-1997 of our journal as well as a summary of many articles and the full text of some articles on line.

Having *Biblica* on the Internet will also help contributors by making it easier to submit manuscripts and to communicate with the editors in their work of assessing articles and preparing them for publication.

By publishing its articles on line, *Biblica* aims to make the work of biblical scholars better known by means of electronic publishing. Some scholars still doubt that the Internet is a useful tool for the study of the humanities, but we believe that this attitude will change. To accomplish this project *Biblica* will assume that, from this issue on, contributors agree to the publication of their articles not only in print but eventually electronically as well.

Perhaps the greatest problem facing the project is the transmission and display of non-Latin characters, such as Greek or Hebrew. The latest version of HTML (HTML 4.0) and the most recent major Web browsers (Netscape Communicator and Microsoft Internet Explorer) make it possible to display "dynamic fonts", that is, fonts that can be installed in the Internet server itself and so do not necessitate installation into the user's computer.

Biblica is happy to offer its readers the opportunity of using these dynamic fonts, kindly shared by *Biblical Studies on the Web*.

There is nevertheless a disadvantage: once the text has been downloaded to the hard disk, only those with the fonts installed on their systems will be able to read or print the texts written in non-Roman fonts.

Biblica has decided therefore to offer its readers a more complete solution. For non-Roman characters, its readers may use the fonts created by Scholars Press for use in the on-line journal *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* (<http://purl.org/TC>) and kindly shared with authors and other journals. Hebrew, Greek, Syriac, Coptic, transliteration fonts and the very simple instructions for their installation are currently available for use with both Mac and PC systems. These fonts may be downloaded directly from our on-line edition.

Contributors are requested to use the Scholars Press Fonts or (for Hebrew and Greek) the Bible Work fonts. See as well *Biblica*'s "Instructions for Contributors", n. 30.

Biblica hopes that this initiative will be welcomed by readers and contributors. We would be most pleased to receive their comments and suggestions.

* * *

Addendum to "**Instructions for Contributors**" (*Bib* 70 [1989] 577-594)

30. To submit an article to *Biblica* using electronic mail, please send the electronic document to the General Editor via e-mail (biblica@bsw.org), as an attached file, in Microsoft Word or Word Perfect format (Mac or PC). The message should include the name of the author, his or her academic title, address, phone number, permanent e-mail address, and the institution — if any — at which the article was written.

For non-Roman characters, it is requested that contributors use the fonts created by Scholars Press for use in the on-line journal *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* (<http://purl.org/TC>) and kindly shared with authors and other journals. Hebrew, Greek, Syriac, Coptic fonts and the very simple instructions for their installation are currently available for use with both Mac and PC systems. These fonts may be downloaded from our on-line edition.

Contributors are asked not to transliterate texts discussed in their articles.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum Annus academicus 1997-1998. I semestre

Auditores inscripti erant 386, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	7	334	30	371
Fac. Orientalistica	—	3	12	15
Universi	7	337	42	386
Nationes	58		Alumni	386
Dioceses	178		Alumni	198
Inst. Religiosorum	53		Alumni	142
Inst. Religiosarum	14		Alumnae	14
Ex statu laicali	32		Alumnae	19
			Alumni	13

Laureae

Laureae in Re Biblica dignus declaratus est:

LIESEN, Jan (16.01.98) *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (Magna cum laude). Moderator: M. Gilbert.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

En este Elenco aparecen todos los libros enviados a *Biblica*, de alguna manera relacionados con los estudios bíblicos. La mención de un título en este Elenco no implica por tanto juicio acerca de la obra. El consejo de dirección determina qué libros serán recensionados en *Biblica*.

Los libros y fascículos que non han sido expresamente pedidos por *Biblica* no serán devueltos al remitente, aún cuando no parezca conveniente publicar una recensión sobre ellos.

Todos los libros y fascículos enviados a *Biblica* se trasmiten al Editor del *Elenchus of Biblical Bibliography*, y aparecen en él a juicio de dicho Editor.

Enviense los libros a: Dirección *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italia.

Aichele, George, *Sign, Text, Scripture*. Semiotics and the Bible (Interventions 1). Sheffield, Academic Press, 1997. 163 p. 16 × 5. £9.95 – \$14.95

Althann, Robert, *Studies in Northwest Semitic* (BibOr 45). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997. xii-205 p. 16,5 × 24. Lit. 36.000

Artus, Olivier, *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13 (OBO 157). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. ix-298 p. 16,5 × 23,5. SFr 69 – DM 84 – ÖS 615,—

Barnett, Paul, *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids, W.B. Eerdmans – Bristol, Alban Books, 1997. xxx-662 p. 17 × 24. \$45.00 – £30.00

Barstad, Hans M., *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah*. “Exilic” Judah and the Provenance of Isaiah 40–55. Oslo, Novus forlag – The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1997. 120 p. 14,5 × 22

Blenkinsopp, Joseph, *Storia della profezia in Israele*. Traduzione dall'inglese americano dalla seconda edizione riveduta e aumentata (1996) di Luca de Santis (Biblioteca biblica 22). Brescia, Editrice Queriniana, 1997. 312 p. 16 × 23. Lit. 46.000

Block, Daniel I., *The Book of Ezekiel 1–24*. Chapters 1–24 (NICOT). Grand Rapids – Cambridge, W.B. Eerdmans, 1997. xxii-887 p. 16,5 × 24. \$48.00 — £32.99

Boer, Roland, *Novel Histories*. The Fiction of Biblical Historicism (Playing the Text 2). Sheffield, Academic Press, 1997. 221 p. 16 × 24. Cloth: £45.00 — \$74.00; paper: £14.95 — \$19.95

Borrell, Agustí – de la Fuente, Alfonso – Puig, Armand (eds.), *La Bíblia i el Mediterrani*. Actes del Congrés de Barcelona, 18-22 de setembre de 1995. Volum 1 (Scripta biblica 1). Barcelona, Associació Bíblica de Catalunya – Montserrat, Publicacions de l'Abadia, 1997. 398 p. 15,5 × 23,5

Borrell, Agustí – de la Fuente, Alfonso – Puig, Armand (eds.), *La Bíblia i el Mediterrani*. Actes del Congrés de Barcelona, 18-22 de setembre de 1995. Volum 2 (Scripta biblica 2). Barcelona, Associació Bíblica de Catalunya – Montserrat, Publicacions de l'Abadia, 1997. 427 p. 15,5 × 23,5

Bovon, François – Geoltrain, Pierre (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens*. Tome I (Bibliothèque de la Pléiade). Paris, Éditions Gallimard, 1997. LXVI-1782 p. 11,5 × 17,5. FF 450

Buis, Pierre, *Le livre des Rois* (Sources Bibliques). Paris, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, 1997. 312 p. 15,5 × 23. FF 590

Chardonnes, Denis, *L'homme sous le regard de la Providence*. Providence de Dieu et condition humaines selon l'Exposition littéraire sur le livre de Job de Thomas d'Aquin (Bibliothèque thomiste 50). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997. 319 p. 16 × 24. FF 198

Chyutin, Michael, *The New Jerusalem Scroll from Qumran*. A Comprehensive Reconstruction (JSPSS 25). Sheffield, Academic Press, 1997. 167 p. 16 × 24. £32.50 – \$53.50

Cross, Frank Moore Jr. – Freedman, David Noel, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*. First published 1975 in the SBL Dissertation Series (The Biblical Resource Series). Grand Rapids – Cambridge, W.B. Eerdmans Publishers – Livonia, Dove Booksellers, 1997. xiv-130 p. 16 × 23,5. \$27.50

Cunningham, Scott, *'Through Many Tribulations'*. The Theology of Persecution in Luke-Acts (JSNTSS 142). Sheffield, Academic Press, 1997. 376 p. 16 × 24. £45.00 – \$74.00

Da Silva, Aldina, *Amos*. Un prophète «politiquement incorrect» (Parole d'actualité 7). Montréal, Médiaspaul, 1997. 75 p. 14 × 20,5. Can \$14.95

De Troyer, Kristin, *Het einde van de 'Alpha-tekst' van Ester*. Verhaal-en verhaaltechniek van MT 8,1-17, LXX 8,1-17 en AT 7,14-41. Leuven, Uitgeverij Peeters, 1997. 360 p. 16 × 24. BF 1600

Dietrich, Walter, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 3). Stuttgart – Berlin – Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1997. 312 p. 16 × 24. DM 44 – ÖS 321 – SFr 41,—

Doignon, J., *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Opera*. Pars I,1: *Tractatus super Psalmos*. Instructio Psalmorum. Psalmos i-xci (CChr Series latina 61). Turnhout, Brepols, 1997. cxv-364 p. 16,5 × 25,5. FB 7685

Driver, Samuel R., *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*. With an Introductory Essay by W. Randall Garr (The Biblical Resource Series). Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1998. LXXXVI-306 p. 15 × 23. \$30.00 – £16.99

Durand, Xavier, *Des Grecs en Palestine au III^e siècle avant Jésus-Christ*. Le dossier syrien des Archives de Zénon de Caunos (261-252) (CahRB 38). Paris, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, 1997. 304 p. 16 × 24. FF 280

Enns, Peter, *Exodus Retold*. Ancient Exegesis of the Departure from Egypt in Wis 10:15-21 and 19:1-9 (HSM Monographs 57). Atlanta, Scholars Press, 1997. x-204 p. 14,5 × 22. \$29.95

Evans, Craig A. – Flint, Peter W. (eds.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1). Grand Rapids – Cambridge, W. B. Eerdmans, 1997. XII-176 p. 16 × 23,5. \$20.00 – £12.99

Exum, Cheryl, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?* Stuttgarter Bibelstudien 169). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997. 76 p. 13,5 × 21. DM 39,80 – ÖS 291 – SFr 38,—

Falay, Roland J., *Bonding with God. A Reflective Study of Biblical Covenant.* Mahwah, Paulist Press, 1997. iv-151 p. \$12.95

Ferraro, Giuseppe, *Lo spirito e Cristo nel commento al Quarto Vangelo e nel trattato trinitario di Sant'Agostino* (Lettere bibliche 9). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997. 251 p. 17 × 24. Lit. 35.000

Fitzmyer, Joseph A., *The Semitic Background of the New Testament.* Combined edition of *Essays on the Semitic Background of the New Testament* and *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (The Biblical Resource Series). Grand Rapids – Cambridge, W. B. Eerdmans – Livonia, Dove Booksellers, 1997. XXI-524 + 300 p. 16 × 23,5. \$35.00 – £23.99

Flanagan, Patrick J., *The Gospel of Mark Made Easy.* Mahwah, Paulist Press, 1997. x-188 p. 13,5 × 20,5. \$14.95

Focant, Camille, *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (LD 168). 323 p. 13,5 × 21,5. FF 200

Frede, Hermann Josef – Stanjek, Herbert, *Sedulii Scotti collectaneum in Apostolum. II. In Epistolas ad Corinthios usque ad Hebraeos* (Vetus Latina, Aus der Geschichte der altlateinischen Bibel 32). Freiburg, Verlag Herder, 1997. pp. 357-862. 16 × 24

González Fernández, Rafael, *Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano* (Anejos de Antigüedad y Cristianismo IV). Murcia, Universidad – Area de Historia Antigua, 1997. 345 p. 17 × 24. Ptas 3.000

Gordon, J. Dorcas, *Sister or Wife? 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology* (JSNTSS 149). Sheffield, Academic Press, 1997. 248 p. 16 × 24. £32.50 – \$53.50

Haacker, Klaus, *Paulus. Der Werdegang eines Apostels* (Stuttgarter Bibelstudien 171). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997. 140 p. 13,5 × 21. DM 39,80 – ÖS 291 – SFr 38,—

Hirschfeld, Yizhar (ed.), *The Roman Baths of Hammat Gader.* Final Report. Jerusalem, Israel Exploration Society, 1997. XIII-488 p.-VIII plates. 25,5 × 31,5. \$90.00; for members: \$70.00

Hooker, Morna D., *Beginnings.* Keys that Open the Gospels. London, SCM Press, 1997. xiv-97 p. 20 × 13,5. £7.95

Keener, Craig S., *The Spirit in the Gospels and Acts.* Divine Purity and Power. Peabody, Hendrickson Publishers, 1997. XXI-282 p. 16 × 23,5

Kruse, Colin G., *Paul, the Law and Justification.* Peabody, Hendrickson Publishers, 1997. 320 p. 13,5 × 21,5

Longenecker, Richard N. (ed.), *The Road from Damascus.* The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry. Grand Rapids – Cambridge, W. B. Eerdmans, 1997. xv-253 p. 15,5 × 23. \$25.00

Lyke, Larry L., *King David with the Wise Woman of Tekoa. The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative* (JSOTSS 255). Sheffield, Academic Press, 1997. 211 p. 16 × 24. £40.00 – \$66.00

Mengozzi, Alessandro (a cura di), *Trattato di Sem e altri testi astrologici* (Testi del Vicino Oriente antico 7,1). Brescia, Paideia Editrice, 1997. 106 p. 13,5 × 21. Lit. 20.000

Midrash Tanhuma. Vol. II. Exodus and Leviticus. Translated into English with Indices and Brief Notes (S. Buber Recension) by John T. **Townsend**. Hoboken, Ktav Publishing House, 1997. 394 p. 16,5 × 23,5. \$79.50

Mullen, E. Theodore, *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations. A New Approach to the Formation of the Pentateuch* (SBL Semeia Studies). Atlanta, Scholars Press, 1997. ix-350 p. 14 × 22. \$34.95

Nielsen, Flemming A.J., *The Tragedy in History*. Herodotus and the Deuteronomistic History (JSOTSS 251 – Copenhagen International Seminar 4). Sheffield, Academic Press, 1997. 192 p. 16 × 24. £27.50 – \$45.00

Olsson, Birger – Byrskog, Samuel – Übelacker, Walter (eds.), *Matteus och hans läsare – förr och nu*. Matteussymposiet i Lund den 27-28 sept 1996 (Religio 48). Lund, Teologiska Institutionen, 1997. 114 p. 14 × 21

Opgen-Rhein, Hermann J., *Jonapsalm und Jonabuch*. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2 (SBB 38). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997. 252 p. 14,5 × 20,5. DM 89 – ÖS 650 – SFr 85, —

Parker, Simon B. (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry* (SBL Writings from the Ancient World Series 9). Atlanta, Scholars Press, 1997. xiv-265 p. 15,5 × 23. Cloth: \$34.95; paper: \$14.95

Perroni, Marinella – Salmann, Elmar (Hrsg.), *Patrimonium Fidei*. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? Festschrift für Magnus Löhrer und Pius Ramon Tragan (Studia Anselmiana 124). Roma, Centro Studi Sant'Anselmo, 1997. 788 p. 17 × 24,5. Lit. 120.000

Plutarch von Chaironeia, *Moralphilosophische Schriften*. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Hans-Josef **Klauck** (Universal-Bibliothek). Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1997. 256 p. 9,5 × 15. DM 11,—

Premier livre des Règnes. Traduction du texte grec de la Septante par Bernard Grillet et Michel Lestienne. Introduction et notes par Michel Lestienne. Avec la collaboration de Jean Massonnet et Anita Méasson (La Bible d'Alexandrie 9.1). Paris, Éditions du Cerf, 1997. 458 p. 14 × 20

Ricciotti, Giuseppe, *Storia d'Israele*. Presentazione di Paolo **Sacchi**. Introduzione di Achille **Erba**. Torino, Società Editrice Internazionale, 1997. LXXXVII-885 p. 14,5 × 21,5. Lit. 55.000

Rolland, Philippe, *La succession apostolique dans le Nouveau Testament*. Éditions de Paris, 1997. 123 p. 16 × 24. FF 124

Sachot, Maurice, *L'invention du Christ*. Genèse d'une religion (Le champ médiologique). Paris, Éditions Odile Jacob, 1998. 251 p. 14,5 × 22. FF 130

Schürer, Emil, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*. Volume terzo, tomo primo. Edizione italiana a cura di Claudio Gianotto (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 12). Brescia, Paideia Editrice, 1997. 901 p. 15,5 × 23. Lit. 170.000

Simon. Uriel, *Reading Prophetic Narratives*. Translated from the Hebrew by Lenn J. Schramm (Indiana Studies in Biblical Literature). Indiana – Bloomington, Indiana University Press, 1997. xx-363 p. 16 × 24,5. \$49.95

Spencer, F. Scott, *Acts* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield, Academic Press, 1997. 266 p. 16 × 24. Cloth: £40.00 – \$62.00; paper: £12.50 – \$19.50

Stokes, Michael C., *Plato: Apology of Socrates*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary (Classical Texts). Warminster, Wiltshire, Aris & Philipps Ltd, 1997. vii-200 p. 15 × 21,5. Cloth: £49.95; Limp: £14.95 – \$24.95

Sulowski, Julian, *Czy Adam i Ewa "byli nadzy"?* Lodz, Archidiecezjalne Wydawnictwo Lodzkie, 1998. 284 p. 14,5 × 20. Pzl 25,—

Tovey, Derek, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel* (JSNTSS 151). Sheffield, Academic Press, 1997, 296 p. 16 × 24. £45.00 – \$74.00

Troiani, Lucio (a cura di), *Letteratura giudaica di lingua greca* (Apocrifi dell'Antico Testamento 5). Brescia, Paideia Editrice, 1997. 254 p. 16,5 × 24

Tuckett, Christopher M. (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131). Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1997. xxiv-721 p. 16 × 24. BF 2400

Tuñi, Josep-Oriol – **Alegre,** Xavier, *Scritti giovannei e lettere cattoliche* (Introduzione allo studio della Bibbia 8). Brescia, Paideia Editrice, 1997. 312 p. 15,5 × 23. Lit. 47.000

Ulmer, Rivka (ed.), *Pesiqta Rabbati*. A Synoptic Edition of the Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps. Volume 1 (South Florida Studies in the History of Judaism 155). Atlanta, Scholars Press, 1997. LIV-617 p. 22 × 28,5. \$119.95

Van der Velden, Frank, *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen* (SBB 37). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997. VIII-192 p. 14,5 × 20,5. DM 79 – ÖS 577 – SFr 75,—

Van Ek, Gerrit, *Mens en maatschappij tussen chaos en cosmos*. Een onderzoek naar fundamenteen voor sociale kritiek in de wijsheidsliteratuur in het oude Nabije Oosten en met name in oud Israël. Universiteit Utrecht, 1997. x-251 p. 16,5 × 24

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 15 maggio 1998

Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma